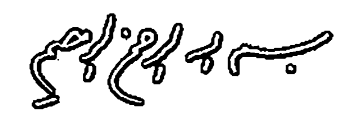

www.bustaneketab.com
بوستان کتاب
على شروح الإشارات
(الإشارات و شرح الإشارات و شرح الشرح و حاشية الباغنوي)
للمحقق الآقا حسين الخوانساري
و يذيلها:
حواشي الآقا جمال الدين الخوانساري
تحقيق:
احمد العابدي
الجزء الثاني



الحاشية

على شروح الإشارات

موضوع:

فلسفه اسلامی: ۳۹ (فلسفه و عرفان: ۷۵)

گروه مخاطب:

- تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۸۰۸

مسلسل انتشار (چاپ اول و باز چاپ): ۴۰۹۳

محقق خوانساری، حسین بن محمد، ۱۰۱۶ ـ ۱۰۹۸ ؟ ق. محشی.

الحاشیة علی شروح الاشارات (الاشارات و شرح الإشارات [خواجه نصیرالدین طوسي] و شرح الشرح [قطب‌الدین رازي] و حاشیة الباغنوي) / للآقا حسین الخوانساري، و بذیلها حواشي الآقا جمال‌الدین الخوانساري؛ تحقیق أحمد العابدي . - قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱۳۷۸.

۲ ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب: ۸۰۸) (فلسفه و عرفان: ۷۵. فلسفه اسلامی: ۳۹)

۲۷۰۰۰ تومان: (ج. ۲) ISBN 978- 964 - 09 - 0306 - 3 . - (دوره) ISBN 978- 964 - 09 - 0303 - 2

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

ص. ع. به انگلیسی: Al-Aqa Husayn al-Khansari. Annotations on Commentaries on Isharat Isharat, the Commentory on Isharat, the Commentary on the Commentary on Isharat, and Baghnavi's Annotations. And Annotations of al-Aqa Jamal al-Din al-Khansari

کتاب‌نامه به صورت زیرنویس.

چاپ دوم: ۱۳۸۸.

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ ـ ۴۲۸ ق. الإشارات و التنبیهات ـ نقد و تفسیر. ۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. شرح الإشارات ـ نقد و تفسیر. ۳. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، ۶۹۴ ـ ۷۷۶. المحاکمه بین شرحی الإشارات ـ نقد و تفسیر. ۴. میرزاجان باغنوی، حبیب‌الله، قرن ۱۰ ق. حاشیة المحاکمات ـ نقد و تفسیر. ۵. فلسفه اسلامی ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۶. منطق ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۷. الهیات ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۸. علوم طبیعی ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۹. عرفان ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴ الف. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ ـ ۴۲۸ ق. الإشارات و التنبیهات. شرح. ب. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. شرح الإشارات. شرح. ج. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، ۶۹۴ ـ ۷۷۶. المحاکمه بین شرحی الإشارات. شرح. د. میرزاجان باغنوی، حبیب‌الله، قرن ۱۰ ق. حاشیة المحاکمات. شرح. هـ. آقاجمال خوانساری، محمد بن حسین، ـ ۱۱۲۵ ق. محشی. و. عابدی، احمد، ۱۳۳۹ ـ مصحح. ز. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ح. عنوان. ط. عنوان: الإشارات و التنبیهات. شرح. ی. عنوان: شرح الإشارات. شرح. ک. عنوان: المحاکمه بین شرحی الاشارات. شرح. ل. عنوان: حاشیة المحاکمات. شرح. م. عنوان: حاشیة الباغنوی. شرح.

BBR ۴۱۰ / ۲ ح ۳ م ۲
۱۳۸۸

۱۸۹/۱

الحاشية
على شروح الإشارات

(الإشارات و شرح الإشارات و شرح الشّرح و حاشية الباغنوي)

للمحقّق الآقا حسين الخوانساري

و بذيلها: حواشي الآقا جمال‌الدين الخوانساري

الجزء الثاني

تحقيق: أحمد العابدي





الحاشية على شروح الإشارات / ج ۲

(الإشارات و شرح الإشارات و شرح الشرح و حاشية الباغنوي)

●المؤلف: آقا حسين الخوانساري ●المحقق: أحمد العابدي
●الناشر: مؤسسة بوستان كتاب
(مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)
●المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب ●الطبعة: الثانية / ۱٤۳۰ق، ۱۳۸۸ ش
●الكمية ۱۰۰۰ ●السعر الدورة (مجلدين): ۲۷۰۰۰ تومان

printed in the Islamic Republic of Iran

❖العنوان: قم، شارع شهداء (صفائيه)، ص ب ۹۱۷، الهاتف: ۷-۷۷٤۲۱٥٥ الفاكس: ۷۷٤۲۱٥٤، الهاتف: ۷۷٤۳٤۲٦
❖المعرض المركزي (۱): قم، شارع شهداء (تعاون أكثر من ۱۷۰ ناشر بعرض اثني عشر ألف عنواناً من الكتب)
❖المعرض الفرعي (۲): طهران، شارع فلسطين الجنوبي، الزقاق الثاني (يمين)، الهاتف: ٦٦٤٦۰۷۳٥
❖المعرض الفرعي (۳): مشهد المقدسة، تقاطع خسروي، مجمّع ياس، الهاتف: ۲۲۲۳٦۷۲
❖المعرض الفرعي (٤): أصفهان، تقاطع كرماني، گلستان كتاب، الهاتف: ۲۲۲۰۳۷۰
❖المعرض الفرعي (٥): أصفهان، ساحة انقلاب، قرب سينما ساحل، الهاتف: ۲۲۲۱۷۱۲
❖المعرض الفرعي (٦) (للشباب): قم، بداية شارع شهداء (صفائيه)، الهاتف: ۷۷۳۹۲۰۰
❖التوزيع: بكتا (توزيع الكتب الإسلامية و الإنسانية)، طهران، شارع حافظ، قرب تقاطع كالج، بداية زقاق بامشاد، الهاتف: ۸۸۹٤۰۳۰۳
❖وكالات بيع كتب المؤسسة في البلد و خارجه (المنضمّ إلى ورقة الاستطلاع للآثار في نهاية الكتاب)

تابعوا آخر إصدارات عبر الرسالة القصيرة (SMS) ...

عبر البريد الالكتروني للمؤسسة: E-mail:info@bustaneketab.com
الآثار الحديثة في المؤسسة و التعرّف إليها في «وب سايت»: http://www.bustaneketab.com

مع جزيل الشكر و التقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في استخراج هذا العمل منهم:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: جواد آهنگر ●الملخص العربي: سهيلة خانقي ●الملخص الإنجليزي: مريم خانقي ●فهرسة: مصطفى محفوظي ●التصحيح و التنضيد و تنظيم صفحات الكتاب: أحمد أخلي و أحمد مؤتمني و مصطفى ساعدي ●التطبيق: محمد جواد مصطفوي، جليل حبيبي و قربان مخدومي ●مراقبة التطبيق: غلامرضا معصومي ●المراقبة الفنية لتنظيم صفحات الكتاب: سيّد علي لائمي ●تصميم الغلاف: مسعود نعماني ●مدير الإنتاج: عبدالهادي أشرفي ●الإعداد: حميدرضا تيموري ●طلبات الطبع: أمير حسين مقدّم‌منش و بقية الزملاء ●شؤون الطباعة: علي عليزاده، محمد مهدوي و بقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، الطباعة و التجليد.

رئيس المؤسسة
السيد محمد كاظم الشمس

[النمط الرابع
في
الوجود وعلله]


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المحشّي : لا يخفى على الناظر أن المذكور في هذا النمط ليس هو كون الوجودات الخاصة عللاً بالقياس إلى الوجود المطلق[1].

لا يخفى أن كلام المحاكم لا يدل على أن هذا النمط في الوجود المطلق وفي بيان أن الوجودات الخاصة علل له ، بل أنـه فـي الوجـود المـطلق وفـي الوجودات الخاصة التي علل له في الواقع وهذا لا يستلزم أن يبين في هذا النمط أن الوجودات الخاصة علل للوجود المطلق وهو ظاهر.

قال المحشّي : لأنّ المقول بـالتشكيك ليس هـو الوجـود بـالقياس إلى الوجودات الخاصة .[2]

هذا وإن كان كذلك ، لكنّ الظاهر أن زعمهم أن الوجود مقول بـالتشكيك على الوجودات الخاصة كما يظهر من تتبع كلماتهم وعلى هذا ينبغي حمل الوجود على المبدأ لا المشتق وإن كـان الظـاهر بـالنظر إلى الواقـع أن المشـتق مـقول بالتشكيك لا المبدأ.

قال المحشّي : وأيضاً قد تقرّر في موضعه أنّ الأمور العامة هي المشتقات المحمولات على الماهيات بهو هو .[3]

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤١٧ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤١٧ .

(٣) نفس المصدر .

ليس المنظور في النمط البحث عن الأمور العامة حتى يقال: إنّه قد تقرر ان الامور العامة هي المشتقات وهو ظاهر.

قال المحشّي : ثم أقول: الأصوب أن يحمل كلام الشارح على معنى أنّ الوجود المطلق لمّا كان عارضاً بالقياس إلى الوجودات الخاصة.[١]

لا يخفى أن هذا الحمل غير مفيد على زعم المحشّي أصلاً، أمّا أولاً فلأن معتقده أنه لا بدّ من حمل الوجود على الموجود وهذا الحمل على خلافه و أما ثانياً فلأنّ إيراده على المحاكم كان باعتبار أن في هذا النمط لم يذكر أن الوجودات الخاصة علل للوجود المطلق، ونظيره يرد على هذا الحمل أيضاً إذ لم يذكر في هذا النمط أن العلل لعروض الوجود[٢] المطلق للموجودات الخاصة. ولو حمل ايراده على المحاكم أنه لم يعلم في هذا النمط أن الوجودات الخاصة علل للوجود المطلق بل يجوز أن يكون علله غيرها فلا يخلو[٣] عن بعد، نقول ان مراد المحاكم من قوله: «ثم يبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو بحث عن الوجودات الخاصة»[٤] ان يبحث عن الممكن والواجب وهو بحث عن أن الوجودات الخاصة علل للوجود المطلق فاستقام الكلام.

على أنه لا شك أنه اذا ثبت أن الوجود المطلق مقول بالتشكيك بالنسبة إلى أفراده ويكون عرضياً لها ويثبت بذلك أن للوجود أفراداً خاصة لا حصصاً فالظاهر أن الوجودات الخاصة لها تقدم على الوجود المطلق وعلية ما بالنسبة إليه

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤١٨.

(٢) «هـ»: الموجود.

(٣) «ب»: فلا يخل.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ١.

وذلك كاف في المقام، إذ لا يلزم أن يكون بيان العلية في هذا النمط بل يكفي حصول العلية في الواقع والبحث عما هو العلّة، إذ حينئذٍ يصدق أن النمط في الوجود وعلله وظاهر أن البحث عن الوجود الواجب والوجود الممكن بحث عن الوجودات الخاصة التي هي علل في الواقع.[1]

قال المحشّي: فمبنى على الخلط بين مافيه الاختلاف وما به الاختلاف.[2]

لا يخفى أن ماذكره المحاكم والمحشّي من أن من الناس من ذهب إلى أن الاشتداد والتضعف اختلاف في نفى الماهيّة بالكمال والنقص اشارة الى ماذهب اليه الاشراقيون القائلون بجواز التشكيك في الذاتيات، حيث قالوا: إن الماهيّة مختلفة في أفرادها بالكمال والنقص وأن الاختلاف بالكمال والنقص لا يستدعي أن ينضم إلى الماهيّة شيّ آخر من فصل أو غيره حتى يلزم أن لا يكون الماهيّة متحدة في الأفراد، وبهذا يقدحون في دليل المشائين من: «أنه لو لم يكن اختلاف فلا تشكيك ولو كان فلا اتحاد في الماهيّة» على ما المشهور منهم بحيث لا يخفى على من له أدنى تحصيل.

ثم لو كان هذا الكلام منهم فاسداً في الواقع لما كان قادحاً في مقصود المحاكم اذ غرضه أنّ هذا الاحتمال يذهبُ إليه بعض وإن كان فاسداً فلابد من بيان إبطاله كما أشار إليه بقوله: «ولو كان هذا مجرد احتمال لكان من اللوازم إبطاله ولاسيما فقد ذهب إليه ذاهب»[3] و بما قررنا ظهر أن الخلط وأي خلط في كلام المحشّي لا في كلام المحاكم فتبثت.

---

(١) «ب» ـ: تقول: إنّ ... الواقع.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤١٩.

(٣) «المحاكمات» ج ٢، ص ١.

قال المحشّي: فنقول: فعلية الذات متقدّم على وجوده وجميع عوارضه.[1]

هذا الاحتمال مما لا محصّل له عند العقل السّليم اذ لا يعقل من الفعلية إلّا الوجود والثبوت.

ثم الظاهر أن المراد من قوله: «بعض المحققين»[2] هو المحقق الدواني كما هو دأبه في هذه الحاشية من أنّه يعبّر عنه في هذه الحاشية بهذه العبارة وقد أسند أيضاً هذا الرأي إليه في غير موضع من حواشيه على شرح التجريد، ونحن ما وجدنا هذا الرأي في كلام المحقق بل انما رآى هذا الرأي صدر المحققين والمحقق أنكره وشنّع عليه.

قال المحاكم: فيكون كلّ شيء موجوداً بوجودين وإنه محال.[3]

فيه أنّ المحال أن يكون كل من الوجودين قايماً بالشيء على حدة، أما إذا كان الوجود الخاص قائماً وكان المطلق في ضمنه فلا محذور. كما أن البياض إذا كان قايماً بالجسم وكان اللون في ضمنه فلا يقال: إنّ الجسم تلوّن مرّتين وهذا شأن جميع الأفراد والأنواع الخاصة.

لا يقال: إن المطلق إذا كان ذاتياً للخاص أو عرضيّاً له لكن كان أمراً اعتبارياً فالأمر كما ذكرته من أنه لا يلزم من قيامه و قيام المطلق في ضمنه محذور لكن إذا كان عرضيّاً كان موجوداً كما هو المفروض من أن المطلق معه في الخارج فلا.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢٠.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢١.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢.

إذ نقول إن الفرق ممنوع لابد له من دليل وأيضاً المعلولية في الخارج لا يستلزم وجود المطلق في الخارج بل يجوز أن يكون المعلولية في الخارج باعتبار كون الخارج ظرفاً لنفسه وعلى هذا يكون اعتبارياً ايضاً فافهم.

قال المحشّي : ويرد على قوله: «فيكون كل شيء موجوداً بوجودين» أنّ موجوديته أنّما هو بالوجود الخاص.[١]

هذا الإيراد مما لا محصّل له أصلاً ولا معنى لأن يكون الوجود قائماً بشيء ولم يكن الموجودية به، وما قالوا في الواجب ليس كما فهمه المحشّي، وتفصيل القول فيه في حواشينا على الشرح الجديد للتجريد فارجع اليها.

قال المحاكم: فلا يمكن تصوّر الوجود المطلق بدون تصوّر احد الوجودات الخاصة.[٢]

فيه أن معلولية الوجود المطلق باعتبار الوجود في العقل لا يستلزم أن يكون الوجودات الخاصّة عللاً له باعتبار وجودها في العقل أيضاً حتى يلزم ما ذكر، بل يجوز أن يكون باعتبار وجودها في الخارج وهو ظاهر.

قال المحشّي : وذلك بأن يتصّف شيء مافي العقل به فلا ينفك.[٣]

فيه أنه على هذا ايضاً يلزم أن يكون الشيء موجوداً بوجودين في الذهن وهو محال على زعم المحاكم، إذ لا فرق في ذلك بين الذهن والخارج قطعاً ولو منع استحالته فالجواب هو هذا كما ذكرنا، ولا حاجة حينئذٍ الى التزام أن المعلوليّة

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢١.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢١.

باعتبار الوجود بنفسه في العقل بل لو كان في الخارج أيضاً لما كان فيها محذور على ما بيّنّا فتدبّر.

قال المحشّي: وورود هذين الأخيرين مبني على أن ما ذكره بقوله: «ونقول أيضاً ...» معارضة واستدلال[١].

لو كان كلام المحاكم منعاً وسنداً أيضاً يرد هذان الايرادان على السند وان لم يبطلا المنع وهذا أيضاً نوع من الايراد متجه.

قال المحشّي: ثم المراد بمطلق الوجود في توجيه الامام[٢].

لا يخفى أن هذه اللفظة ليست في كلام الإمام حتى يحتاج الى توجيهها بل ما قال إلّا: «أن الوجود مهملة فلا يقتضي الكلّية فلا يلزم أن يكون العلل عللاً لجميع الوجودات حتى الواجب» وبهذا صار عدم الاحتياج الى التقدير الذي ارتكبه المحاكم أظهر فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢١.

(٢) «حاشيه الباغنوي» ص ٤٢٢.

[الفصل الأوّل من النمط الرابع]

قال المحاكم : وإنّما وسم هذا الفصل بالتنبيه لأنّ الحكم...[1].

فيه تأمّل.

قال المحاكم : وأيضاً بنى ذلك على أنّ الطبيعة المشتركة موجودة.[2]

فيه أن البناء على ذلك وكونه منخرطاً في سلك البديهيات لا يوجبُ تصدير الفصل بالتنبيه ، كيف وإثبات جميع النظريات ينتهي إلى المقدمات البديهية ولم يعهد الى الآن أن المقدمات القريبة للمطلوب إذاكانت بديهية يصدّر الفصل بالتنبيه حتى يقال كان مراده أن هذه المقدمة القريبة للمطلوب لما كانت منخرطة في سلك البديهيات صدّر الفصل بالتنبيه فتنبّه.

قال المحاكم : لكن في عبارته شيء وهو أن الجسماني لا وضع له[3].

كان مراد الشارح من الذات في قوله «ماله مكان أو وضع بذاته» ما يقابل الفصل[4] بقرينة ما سبقهٗ ، وحينئذٍ لا يرد عليه ما أورده المحاكم فافهم.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٤ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر ، ص ٥ .

(٤) «ب» : الفعل .

قال المحاكم : وضمير هو راجعٌ الى الشيء .[١]

الضمير راجع إلى «ما» والمحاكم عبّر عنه بالشيء .

قال المحاكم : وأيضاً إن عنى بقوله .[٢]

لا يخفى أنّ هذا ليس إيراداً على حدة بل مآله إلى الايراد السابق إذ لابد فيه أيضاً من التمسّك بأنّ مقارنته للوضع في الخارج ليست على سبيل اللزوم ، وإلّا لم يكن صورته العقلية أيضاً مطابقة للكثيرين في الخارج وهو ظاهر ، وحينئذٍ لا يتحصّل ايرادان متغايران تغايراً يعتد به كما لا يخفى .

قال المحشّي : يرجع الى ما ذكرهُ صاحب المحاكمات بقوله وأيضاً إن عنى...[٣].

تخصيص رجوعه إلى هذا القول لا وجه له بل يمكن رجوعه إلى الاعتراض الأوّل أيضاً بل قد عرفت أنهما متحدان في المآل فافهم .

قال المحشّي : بل أنما ينفي كونها محسوسة بالاستقلال والأصالة .[٤]

فيه أنه على هذا لا ينفع في المقصود إذ لعل مراد المخالفين أن كل موجود في الخارج لابد ان يكون محسوساً في الجملة سواء كان محسوساً بذاته وبالاستقلال أو لا ، وما ليس محسوساً أيضاً ليس بموجود فيه ، وحينئذٍ لا يبطل هذا الدليل ما ادعوه ، إذ غاية ما يلزم منه ان الطبايع ليست بمحسوسة بالاستقلال

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢٤.

(٤) نفس المصدر ، ص ٤٢٢ .

وبالذات لكنها في الخارج لا ينفك عن المحسوسية كما اعترفتم به فلم ينفع في ردّ ما ادعوه وهو ظاهر و سينتقل عن الامام ما يصلح جواباً لهذا.[١]

قال المحاكم : وان عنى به أنه لم يكن مشتركاً في الخارج فمسلّم.[٢]

فيه أنه على هذا يتم المرام اذ قد أُخذ في الدليل أنّ القدر المشترك موجود في الخارج فيكون مشتركاً في الخارج فإذا سلّم أنّه على هذا لا يكون مشتركاً في الخارج فيتم الدليل . ولو اريد انه يُسلم ان الاتصاف بالاشتراك ليس في الخارج على ما هو المشهور بينهم أنّ الكلّي مشترك بين أفراده في الخارج لكن اتّصافه بالاشتراك ليس في الخارج بل في الذهن ، فنقول ان هذا القول مع أنّه غير صحيح عندنا لا ينفع في المقام إذ المستدل يعني انه يلزم حينئذٍ انّه لا يكون مشتركاً في الخارج لا ان لا يكون متصفاً بالاشتراك في الخارج ولا شكّ في لزومه مع قطع النظر عن النظر الأوّل الذي أورده المحاكم ، والحاصل انّه على تقدير وجود الكلّي الطبيعي في الخارج لا محيص عن القول بصحة تفسير الكلّية بالاشتراك ، سواء قلنا ان الاتصاف بالاشتراك في الذهن فقط على ما هو المشهور أو في الخارج ايضاً على ما هو زعمنا وعند اختصاص الكلي بالوضع يبطل ذلك الاشتراك ، نعم لو لم يكن الكلي موجوداً في الخارج وكانت الكلّية بمعنى المطابقة فقط لكان لهذا الكلام وجه لكن المستدل قد اخذ وجود الكلي في الخارج ولا يمكن ان يبنى هذا الكلام على منع وجوده في الخارج اذ هو كلام آخر سنذكره بعيد هذا فتدبّر .

قال المحاكم : لأنّ المختصّ بذلك الوضع في الخارج إذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الأفراد.[٣]

---

(١) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٥ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٦ .

(٣) نفس المصدر .

فيه أن المختص بوضع في الخارج المستلزم له لا يمكن ان يحصل له في الذهن صورة منطبقة[١] على كثيرين في الخارج فلابد في الايراد أن يفسّر ويقال: ان اردت بالاختصاص الاستلزم فلا نسلّم الملازمة، وان اريد به مجرد المقارنة فمسلّم، لكن لا نسلّم انّه لو كان كذلك لم يطابق في الذهن لكثيرين وعلى هذا لا يوجد فرق يعتد به بين الايرادين فافهم.

قال المحشّي: والجواب حينئذٍ ما قرّرناه وحققّناه.[٢]

قد عرفت ما في جوابه لأن بناء ما ذكره في الجواب عن الايردات الثلاثة للمحاكم انما هو على أخذ المحسوسية المنفية في كلام الشيخ على انّها بالذات وبالاستقلال مع الاعتراف بالمحسوسية بالتبع، وقد قلنا انّه ليس بنافع في المقام فافهم.

قال الشارح: واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بأنّ الإنسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج.[٣]

اعلم انّ الإمام قال في هذا المقام: «ولقايل أن يقول الشيخ في هذا الفصل أنما حاول الردّ على من قال: «لا موجود إلّا الاجسام والأعراض» وما ذكره من الدلالة لا يبطل قولهم، لأنه بين أن الانسانية الكلّية مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وهي غير محسوسة ولكن الانسانية الكلّية مجردة لا وجود لها في خارج الذهن وانّما وجودها في الذهن، والقوم انّما منعوا من وجود غير المحسوس خارج الذهن. فالحاصل أن القوم منعوا من وجود غير المحسوس خارج الذهن

---

(١) «ب»: منطبعة.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢٤.

(٣) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٢، ص ٧.

والشيخ أثبت أمراً غير محسوس في الذهن فلم يكن كلامه مبطلاً لمقالة أولئك.

والجواب عنه من وجهين: الأوّل: انّا بيّنا فيما مضى ان القدر المشترك من الانسانية بين الاشخاص الخارجية موجود في الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيّد بقيد انّه هذا، ومتى كان المركب موجوداً كانت بسايطه أيضاً موجودة، فالانسان من حيث هو انسان لا بشرط شيء موجود ولكن الانسان لا بشرط شيء غير محسوس، فانّه ما لم يتقيد بالقيود والجزئية والمشخّصة لا يصير محسوساً فثبت ان ما ليس بمحسوس موجود.

والثاني: لو سلّمنا ان الامر الكلي ليس إلّا في الذهن لكنا نقول قد عرفنا بالدلالة انه لا يلزم من كون الشيء غير محسوس ان لا يكون ماهيّة معقولة. واذا ثبت ذلك، ثبت انّه لا يمكن ادعاء الضرورة في امتناع هذا النوع من المحسوسات وهذا هو تمام الغرض لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات الوجودات المجردة بل الغرض ابطال قول من ادعى الضرورة في امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض» انتهى[1].

وفيه أن ما ذكره من أن الانسان من حيث هو انسان موجود لكنه ليس بمحسوس غير صحيح بل لا فرق بين موجوديته ومحسوسيته وكما انه موجود في ضمن الاشخاص فكذلك محسوس في ضمنها. والوجه الذي ذكره في عدم محسوسيته جار في عدم موجوديته ايضاً، اذ كما انه مالم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصّة لا يصير محسوساً كذلك مالم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصة لم يصر موجوداً. والجواب بأن التقييد بالقيد لا يخرج الانسان من كونه انساناً مشترك.

---

(١) «شرحي الاشارات» ج ١، ص ١٩٠.

ثمّ بما ذكره في الجواب الثاني يمكن دفع الايراد الذي ذكرنا سابقاً كما اشرنا اليه بل اندفاع ما ذكرنا به اظهر لان الامام سلم ان الانسان الكلي ليس بموجود في الخارج ، ومع ذلك يقول ان وجوده في الذهن كاف في الغرض من ابطال قول من ادعى الضرورة في امتناع وجود المجردات ، وعلى ما ذكرنا يكون الإنسان المجرّد بحسب ذاته موجوداً في الخارج وان كان في الخارج[١] محسوساً ، وظاهر انه على هذا يكون بطلان قولهم اظهر اذ بعدما ثبت ان مثل هذا الشيء اي ما هو مجرد كاين في الواقع ومع ذلك موجود في الخارج بعنوان المحسوسية فاي استبعاد في ان يصير موجوداً فيه لا بعنوان المحسوسية وكيف يمكن دعوى الضرورة في بطلانه هذا.

ثم لا يخفى أن المخالفين لو ادعوا الضرورة في ذلك كما نقله الامام فابطال دعواهم هذه لا حاجة له الى ماذكرهُ الشيخ بل هي باطلة ضرورة . نعم فيما ذكره الشيخ توضيح وتأييد لبطلانها ولو لم يدعوا الضرورة فيه بل كان قولهم مجرّد دعوى ان كل موجود في الخارج محسوس كما نسب الشيخ اليهم حيث قال: «انّه قد يغلب على أوهام الناس ان الموجود هو المحسوس»[٢] فما ذكره الشيخ لا يبطل دعواهم ايضاً كما اشرنا اليه بل غاية ما يلزم منه رفع الاستبعاد في وجود المجرد في الخارج وكسر صورة التصلب في خلافه ، وعلى هذا لا يكون قول الشيخ: «فيعلم منه بطلان قول هؤلاء»[٣] واقعاً موقعه . إلّا أن يقال إنهم ادعوا أن الوجود مطلقاً منحصرٌ في المحسوس كما يشعر به اطلاق الوجود في كلام الشيخ

---

(١) «هـ» ـ: الضرورة في امتناع ... في الخارج .

(٢) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ، ج ٣ ص ٢ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٣ .

وحينئذٍ يستقيم ما ذكره ان ثبت ان المفهوم الكلي لا يمكن ان يوجد في الوهم والخيال ومتى يثبت ، كيف واذا جاز وجوده في الخارج فلم لا يجوز أن يوجد فيهما[١] أيضاً فافهم.

قال المحشّي : فالحق أن يحمل كلام الشيخ على أنّه استأنف الكلام في جميع الحقايق أعضاءً كانت أو أجزاء لها[٢].

فيه ان هذا ايضاً لا يحسم مادة الشبهة اذ غايته ان يقيم الدليل على ان الانسان مثلاً وجميع اعضائه واعضاء اعضائه وهكذا له حقيقة كلية غير محسوسة وبهذا لا يندفع المعارضة إذ للمعارض أيضاً ان يقيم المعارضة في كل منها انه محسوس هكذا الانسان مثلاً وكذا عينه وحاجبه وهكذا كلها محسوسة ، إذ كل منها انما يكون حقيقته المخصوصة اذا كان له اعضاء واجزاء مخصوصة على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة واقدار متناهية ولا شك انه من حيث هو كذلك محسوس فلابد في دفع المعارضة من التمسك بالجواب الذي ذكره المحاكم اولاً وهو منع كون الانسان مثلاً انساناً باعتبار ان له اعضاء مخصوصة على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة واقدار متناهية ، بل انسانية باعتبار ان له اعضاء كلية على انحاء الكلّية . وبالجملة يستفسر عن قول المعارض : «ان الانسان انسان باعتبار ان له اعضاء على ابعاد مخصوصة» ويقال ان اردت انه لابد له من اعضاء لها ابعاد مخصوصة كلية واوضاع مختلفة جزئية فلا نسلّم أنّه كذلك ، وإن أردت أنّه لابدّ له من أعضاء مخصوصة وأبعاد وأوضاع كذلك[٣] ولم تؤخذ فيها الجزئية فهو

---

(١) «هـ» : فيها .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢٤ .

(٣) «هـ» ـ : مختلفة جزئية ... كذلك .

مسلّم، لكن لا نسلّم حينئذٍ قوله: «ولا شكّ أنّه من حيث هو كذلك محسوس»[١] وبهذا ظهر ان قول المحشّي: «وعلى هذا يندرج ما ذكره صاحب المحاكمات من جواب هذا الكلام»[٢] منظورٌ فيه، إذ استيناف الكلام في جميع الحقايق اعضاء كانت أو أجزاء لا يغني عمّا ذكره المحاكم كما عرفت، وقوله: «لأنّه إذا كان الحالة ...» فيه خلط إذ ما ذكره ليس إلّا الاستدلال على ان في اعضاء ايضاً أمر كلي[٣] غير محسوس وليس فيه انه يوجد الاعضاء في الانسان من حيث أنها كليّة مشتركة الذي هو ما ذكره المحاكم في الجواب وقد فصّلنا بوجه أتم. وبالجملة لو قرّر المعارضة بان الانسان انسان باعتبار الاعضاء من عين ويد وحاجب وهي كلها محسوسة على ما هو ظاهر كلام الشيخ فالاستدلال على كليّة الاعضاء واعضاء الاعضاء بالغاً ما بلغ يحسم مادة الشبهة بالكليّة على ما ذكره المحشّي، وامّا إذا قرّر على ما هو في المحاكمات والشرح فلا بل لابد من اخذ الجواب الذي ذكره المحاكم على مابيّنا.

وها هنا كلام آخر وهو انه بعد الاغماض عما ذكرنا نقول: ان كلام المحاكم ايضاً لا يأبى عن التوجيه الذي ذكره المحشّي لكلام الشيخ، إذ يمكن حمل الاعضاء في كلامه ايضاً على التمثيل مثل باقي كلام الشيخ، فما وجه الايراد عليه وحمل كلام المحشّي على انه بيان للواقع لا ايراد على المحاكم بعيد جداً يأباه قوله: «ان يحل هذا»[٤].

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢٤.

(٣) كذا، والصحيح: أمراً كليّاً.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢٤.

فإن قلت : على اي وجه كان كيف توجيه كلام المحاكم حيث جعل الجوابين منهجين متباينين واضحين مع ان الثاني كيفما كان لا يتم بدون الاول على ما قرّرته .

قلت :كان مراده ان المنهج الاول فيه مجرد منع ان الاعضاء محسوسة وان المعتبر في الانسانية هو الاعضاء المخصوصة من حيث الابعاد والاقدار وتجويز أنّ الاعضاء كلها لا يكون محسوسة ايضاً وكلها لا يعتبر اخذها على الانحاء المستلزمة للمحسوسية ، والمنهج الثاني يستدل فيه على كلية الاعضاء وعدم محسوسيتها ايضاً وحينئذٍ يقوى المنع المذكور في المنهج الأول جداً. والحاصل انّ النهج الثاني هو الاول مع زيادة وهو المراد بكونه اوضح لا انه لا يوجد فيه النهج الاول اصلاً فافهم.

[الفصل الثالث من النمط الرابع]

قال الشارح : بل نبّه على أن الحس نفسه ليس بـمحسوس ولا مـوهوم وكذلك الوهم.[1]

فيه انّا لا نسلّم ان الحس ليس بموهوم ، إذ الظاهر انّ الوهم ليس المراد به خصوص الوهم المصطلح بل ما يعم التخيل ايضاً وظاهر انه يمكن تخيل الحواس من دون ريبة ، وكذا لا نسلّم انّ الوهم ليس بموهوم اذ يـجوز ان يكـون الوهـم المصطلح مدركاً بالوهم بالعلم الحضوري وبالتخيل بالعلم الحصولي وكذا يجوز ان يكون الحسّ المشترك والخيال مدركين بالعلم الحصولي والحضوري كـليهما فتأمل.

قال الشارح : وعلى أنّ العقل الذي يميّز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم[2].

فيه ان العقل يجوز أن يكون في بادي الرأي هو الوهـم بـعينه ولو اثـبت تجرده بالادلة التي ذكروها فهو كلام آخر ومحتاج الى اقامة البـرهان ، فـأخذه ها هنا مسلّماً والردّ على المخالفين به مما لا ينبغي ، والحاصل ان كـلام الشـيخ

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٨.

(٢) نفس المصدر ، ص ٩.

ليس له من الاستقامة والمتانة ما ينبغي ويليق سيما قوله : «فما ظنك»[1] فتدبّر .

قال الشارح : وأمّا طبايعها فليست بمدركة بأحدهما أصلاً[2] .

بعدما اثبت الشيخ أنّ طبايع المحسوسات ليست بمحسوسة ولا متخيلة لا وقع للاستدلال بطبايع هذه الامور ثانياً كما لا يخفى .[3]

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٨ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٩ .

(٣) في هامش «ن» : فيه أنّه لا يمكن أن يذهب الشيخ ...

لعلّ المراد أنّ الكلام في وجود موجودات خارجة عن المحسوسات ، وأنّه لا يجوز ذلك ، لا أنّها على تقدير وجودها محسوسة أم لا وهو ظاهر على تقدير وجود موجودات كذلك لا يكون محسوسة ، فالقول بأنّه إن ثبت وجود هذه الأشياء فهي أولى بأن لا تكون محسوسة لغو محض . وفيه أنّ مراد الشارح أنّ نفي موجود غير محسوس والاستبعاد عنه والحكم بوجوب اشتراك الموجودات في المحسوسية ممّا لا يستقيم ، فإنّه إذا ثبت وجود غير محسوس في الموجودات المتعلّقة بالمحسوسات مع كمال الارتباط بينهما وبينها فأيّ استبعاد في وجود غير المحسوس في جملة الموجودات التي لا تتعلّق بالمحسوسات أصلاً إذا دلّنا الدليل على وجودها ، وبالجملة بناء كلامهم ليس إلّا على الاستبعاد من وجود غير المحسوسات التي يألفونها . وحاصل الرد عليهم أنّه إذا ثبت وجود غير المحسوس في الأمور المتعلّقة بالمحسوسات التي يألفونها مع كمال المناسبة بينها وبينها فأي استبعاد في وجود موجودات غير محسوسة لا تعلّق لها بها أصلاً التي قد قام لنا الدليل على وجودها إذ تجويز المخالفة في المحسوسية وعدمها بينها وبينها أهون من تجويزها بين تلك المحسوسات وعلايقها ، وهذا كما إذا كان أحد في بلاد يكون الغالب على أشخاصها السواد فظنّ بمشاهدة الأشخاص الغالبة وألفه بهم أنّ الإنسان لا بدّ أن يكون أسود فتفحّصنا فوجدنا غير أسود فيهم أو في من يليهم وفي البلاد القريبة منهم فنبّهناه به وقلنا له إذا جاز وجود غير الأسود فيكم أو فيمن يليكم فلا استبعاد في وجوده في بلاد بعيدة عنكم مع كمال المباينة بينكم وبينهم ، بل هو أولى بالتجويز إذا لم يفهم عليه دليل فكيف مع قيامه ، فتأمّل . آقا جمال طاب ثراه .

قال الشارح : فإن ثبت وجود أشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي أولى بأن لا تكون محسوسة.[1]

الكلام في وجود هذه الاشياء لا في انها محسوسة أو لا ، فالقول بأنه إن ثبت وجود هذه الاشياء فهي أولى بأن لا يكون محسوسة لغو محض وهو ظاهر.

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٢، ص ٩.

[الفصل الرابع من النمط الرابع]

قال المحاكم: أمّا أولاً فلأنّ مطابقة هذا لذاك غير مطابقة ذاك لهذا.[1]

هذا انّما يستقيم بعد ان يضم إليه مقدّمة أُخرى هي انّه إذا كان مطابقاً لذاك كان ذاك ايضاً مطابقاً لهذا.

قال المحاكم: وأما ثانياً فلان المطابقة مفاعلة لا تتحقق إلّا بين أمرين[2].

غاية ما يلزم مما ذكره ان ها هنا نسبتين ولابد أن ينضم اليه ان النسبتين متغايران بنحو ماذكره في الوجه الاول فيرجع هذا الوجه الى الوجه الاولى بعينه.

قال المحشّي: ويمكن أن يقال مراد الشارح أنّ الشيخ حكم أولاً حكماً كلياً على كل حقيقة[3].

لا يخفى وهن هذا الكلام اذ ليس الكلام في الاستغناء عن المادة بل في المحسوسية إلّا أن يقال المحسوسية يستلزم الاحتياج لان المحسوس اما جسم أو جسماني وكل منهما له حاجة في الجملة على ما بيّنه الشيخ في الطبيعيات، لكن نقول حينئذٍ: انّ غاية ما يلزم مما ذكره الشيخ ها هنا كما اعترف به المحشّي ان ها هنا طبايع كليّة لا يكون محسوساً وذا وضع بالذات وذلك لا ينافي كونهما

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٢، ص ٩.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢٥.

محسوسة في الخارج ومحتاجة فيه وهو ظاهر وحينئذٍ بانضمام المقدمة التي ذكرها المحشّي من انّ العلّة أشرف من المعلول لا يتم ما هو مطلوب الشيخ ها هنا ولا يفيد ايضاً عدم احتياجها في الذهن الى المادة ، لأنها وان لم يكن الماهيّة محتاجة الى المادة لكنها محتاجة الىالذهن ولو تمسك في اثبات ما هو المطلوب هاهنا بان كل محسوس محتاج الى المادة اما في الوجود أو في التشخّص فهو دليل آخر ولا مدخل فيه لما ذكره الشيخ ها هنا كما لا يخفى .

قال المحشّي : قلت هذا الدليل مبني على ما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين من أن التشخّص ليس أمراً موجوداً داخلاً في التشخص دخول الفصل في النوع.[١]

فيه انه لا يمكن ان يذهب الشيخ وغيره إلى أن . لا تفاوت بين الماهيّة والشخص أصلاً ، لأنه خلاف البديهية فلابدّ من القول بتفاوت ما ، كأن يقال ان التشخص هو نحو الوجود أو نحوه وعلى هذا يمكن ان يقال يجوز أن يمتنع بالنظر الى الماهيّة بعض انحاء الوجودات دون بعضها فتدبر.

قال المحشّي : على انه يمكن دفع الثاني بأن الوجوب والامتناع الذاتيين من لوازم الماهية دون الشخص[٢].

يمكن منع ان الوجوب والامتناع الذاتيين من لوازم الماهيّة دون الشخص من حيث هو شخص ولا بد له من دليل كيف ووجوب الواجب تعالى لازم للشخص من حيث هو شخصٌ . إلّا أن يقال المراد انه اذا كان ماهيّة وتشخص فالوجوب

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢٦.

(٢) نفس المصدر.

والامتناع لازم للماهيّة دون للشخص ، وامّا إذا لم يكن ماهيّة فيمكن أن يستند الى الشخص[١] فتأمل فيه .

ثمّ لا يخفى انه يمكن ان يقال في ابطال هذا الشق ما قال في دفع الايراد الثاني انه لابد ان يكون الامتناع مسنداً الى الماهيّة دون الشخص[٢] ولا يخفى ايضاً انه لا حاجة في دفع الايراد الاول الى هذا التطويل الذي ارتكبه بل كان يكفي انه على هذا يلزم ان يكون ممتنعاً لجزئه.

قال المحشّي : وحينئذٍ لو امتنع الشخص الآخر لكان امتناعه ناشئاً من تشخّصه المنضم إلى ماهيّة، فلم يكن ممتنعاً لذاته بل لجزئه[٣] .

امتناع ذلك ممنوع الى ان يقوم عليه البرهان إذ الثابت أن شريك الباري تعالى ممتنع لا من خارج ذاته واما ان ذلك الامتناع ليس مستنداً الى جزء ذاته ايضاً فلابد له من دليل فافهم .

قال المحشّي : قلت : المجموع محتاج إلى جزئه، والمحتاج إلى الغير ممكن، فلم يكن شيء من المركبات ممتنعاً لذاته[٤] .

الظاهر ان المحتاج الى الغير ممكن أي ليس بواجب واما ان لا يكون ممتنعاً فلا دليل عليه اذ لا منافاة بين ان يمنع وجود شيء في الخارج مثلاً لكن يكون بحيث اذا وجد كان مفتقراً الى غيره أي كان في وجوده مفتقراً الى غيره كيف والافتقار اذا لم يكن منافياً للإمكان فللامتناع بطريق الأولى كما لا يخفى على

---

(١) «ب» : يستند الشخص .

(٢) «ب» : التشخّص .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢٧ .

(٤) نفس المصدر .

الفطرة السليمة.

قال المحشّي : لكن لقايل ان يقول فحينئذٍ يكون النقيضان المجتمعان ممكناً لذاته.[1]

فإن قلت : لو لم يكن النقيضان المجتمعان ممكناً لذاته بل ممتنعاً لذاته لزم توارد العلتين على معلول شخصي بيانه : أنّه إذا كان ممتنعاً لذاته كان عدمه مستنداً إلى ذاته ولا شك أنّ جزءه معدوم ألبتة وعدم الجزء علة لعدم الكل فيلزم توارد العلتين على عدم الكل وهما ذات الكل وعدم جزئه وظاهر ان عدم الكل معلول شخصي ، لا يقال : ان عدم الجزء لعلّه يكون مستنداً إلى ذات الكلي أيضاً فيكون العلّة بالحقيقة الكل وحده. لانه على هذا ايضاً التوارد حاصل ولا يجدي كون الكل علة لعدم الجزء كما لا يخفى ، مع أن هذا الاحتمال ليس بواقع إذ ظاهر أن ماهيّة النقيضين التي هي عبارة عن وجود زيد وعدمه لا يستند عدم جزئه الذي هو الوجود مثلاً أو العدم اليها بل كل منهما مستنداً الى علة من وجود علة زيد أو عدمه.

قلت : أولاً : إنه لعله يمكن أن يلتزم توارد العلتين في العدم كيف والظاهر ان عند انتفاء جزئين من المركب معاً بالذات والزمان يكون عدمه مستنداً إليهما وما ذكروه من ان العلّة التامة للعدم حينئذ مجموع العدمين كلام لا محصل له ولا يعتدل على الطبع السليم فتأمل فيه.

وثانياً : انّا لا نسلّم أن للمركب سيّما الاعتباري منه وجوداً غير وجود الأجزاء.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢٧.

وثالثاً: انّا لا نسلّم ان المركب المذكور عدمه بعدم جزئه بل بذاته فتأمّل.

ورابعاً: انّا لا نسلّم أنّ ما يقال إنه يمتنع بالذات يجب أن يكون عدمه مقتضى ذاته ويكون اقتضاء علته في الواقع بل غاية ما يفهم منه أن العقل يحكم باستحالته لا بسبب أمر خارج من ذاته ومثل هذا الأمر لابد أن يكون متحققاً في الواقع وان كان عدم تحققه بسبب خارج، وعلى هذا فلابدّ أن لا يكون النقيضان متحققاً في الواقع ضرورة وان كان عدم[1] تحققهما باعتبار عدم احد جزئيه المستند الى علته ولابدّ ان يكون في الواقع ان لا يتحقق علة عدم احد الجزئين وهذا القدر كاف في الامتناع الذاتي ولا يقتضي شيئاً أزيد من ذلك، وقس حال ارتفاع النقيضين ايضاً على اجتماعهما بمعنى ان ارتفاعهما ايضاً ممتنع بالذات بمعنى انه لابد ان يكون احدهما متحققاً وان كان بسبب ويمتنع في الواقع ان لا يكون سبب شيء منهما متحققاً.

والحاصل ان معنى امتناع اجتماع النقيضين او النقيضين المجتمعين وامتناع ارتفاعهما ليس إلّا ان احد النقيضين يجب ان يرتفع اي ممتنع بشرط وجود النقيض الآخر وكذا يجب ان يتحقق بشرط ارتفاع الآخر وهذا الامتناع والوجوب وجوب وامتناع بالشرط اي بشرط وجود النقيض الآخر وارتفاعه والوجود والارتفاع اذا كان بسبب فذلك الامتناع والوجوب ايضاً يكون بذلك السبب ولا يلزم ان يكون ذلك الامتناع والوجوب من دون سبب خارج، ويكون ماهيّة الاجتماع أو الارتفاع سبباً له من دون حاجة الى امر آخر حتى يلزم المحذور، كيف ولا ماهيّة لهما بل انما يتصور ان بنوعٍ من المقايسة على ماذكره الشيخ وغيره وهذا الوجوب والامتناع ايضاً مثل ما انّ يقال إن وجود المعلول

---

(١) «د»: عدم.

بشرط وجود علته واجب لذاته وبشرط عدمه ممتنع لذاته فكما أن هذا الوجوب والامتناع مستند الى سبب خارج في الواقع فكذا ذلك الوجوب والامتناع ، وهذا الرأي الذي ذكرنا وان كان مخالفاً لما اشتهر بينهم لكن كأنه لا يكون بعيداً عند التأمّل ورعاية الانصاف فتأمل ولا تتبع الشهرة ولا تخف من الخلاف فإنّ الحق أحـق بالاتباع والباطل أجدر بالامتناع هذا.

ولا يخفى ان المركب من الممتنعين لا بُعد[1] في التزام كونه ممكناً ، ومـا يقال انه اذا كان كل جزء ممتنعاً والكل عين الاجزاء بالاسر فكيف يتصور ان لا يكون ممتنعاً وان كل جزء إذا كان ممتنعاً فكيف يعقل ان يصيرا عـند الاجـتماع ممكناً ، فأمر بيّن الفساد لان حكم الجزء غير حكم الكل وعند الاجتماع لا يصير الجزء ممكناً حتى يكون ممتنعاً بل الكل ممكن واي محذور فيه . وبالجملة ليس معنى الامكان إلّا ان الذات لا يقتضي الوجود ولا العدم واي بعد في ان يقتضى كل جزء العدم ولا يقتضى الكل شيئاً من الوجود والعدم بذاته ، نعم التزام الامكان في النقيضين المجتمعين مشكل اذ العقل السليم كأنه يحكم بملاحظة ذاته انه يقتضى العدم فافهم.

ثمّ انّه يمكن ان يستدل على ان الواجب تعالى لا ماهيّة له بناء على ما تقرر عندهم من انّ الماهيّة لا يمكن ان يكون سبباً لوجـودها ، بـأن يـقال لا شكّ ان الماهيّة الكلّية يمكن تعقل انفكاكها عن الوجود ضرورة وكل ما يكون كذلك فلابدّ لموجوديته من سبب اما ذاته واما غيره ، فالواجب إذا كان له ماهيّة كليّة فـتلك الماهيّة الكلّية لابد لها من سبب في وجودها وذلك السبب اما نفس تلك الماهيّة ، وهو محال لما تقرر ، واما غيرها فيكون واجب الوجود اي الشخص مـن تـلك

(١) «هـ» : لابدّ.

الماهيّة محتاجاً في الوجود الى غيره وهو باطل ضرورة.

لا يقال : لعل ذلك الغير أمر داخل في الشخص فلم يلزم احتياج الواجب الى امر خارج عنه اذ مع قطع النظر عن ان الظاهر انه لا يكون في الشخص شيء غير الماهيّة بل هو هي بنحو من الاعتبار والشخص[1] نحو من انحاء وجوداتها وعلى هذا لا مجال لذلك الاحتمال.

لانّا نقول : ان احتياج الواجب الى جزئه أيضاً محال إذ الجزء غير الكل.

فإن قلت : هل يمكن ابطال الشق الاول بنحو ما ذكرنا في الشق الثاني بأن يقال يلزم احتياج الشخص الى الماهيّة التي هي غيره اذ مالم يوجد لم يصر متشخصاً والشخص هو واجب الوجود فيلزم احتياج الواجب الى غيره وهو محال.

قلت : كان فيه خفاء إذ الماهيّة إذا جاز أن يقتضي وجودها فباقتضائها الوجود يكون موجوداً من دون حاجة إلى آخر ويكون واجب الوجود ولا يمكن حينئذٍ ان يقال ان الواجب محتاج في الوجود الى غيره ، إذ لا فرق بين الواجب وبين الماهيّة إلّا باعتبار الوجود ، فلا يمكن ان يقال ان الواجب محتاج الى غيره في الوجود ، إذ الماهيّة الموجودة لا يحتاج في الوجود الى شيء ولو فرض صحة هذا القول باعتبار ان الواجب لما كان هو الماهيّة الموجودة والوجود لما كان بسبب الماهيّة فيجوز أن يقال إن الماهيّة الموجودة تحصل بسبب الماهيّة فيكون الواجب في التحصل محتاجاً الى غيره.

فنقول : ما دلّ الدليل الدال على إثبات الواجب تعالى إلّا على أنه لابد أن

---

(١) «هد» : والتشخّص.

ينتهي سلسلة الموجودات الى شيء لا يكون وجوده من غيره وهذا المعنى حاصل في فرضنا هذا اذ الماهيّة في هذا الفرض هي ذلك الشيء وأما أنّه لا بدّ أن لا يصدق على الوجود الذي ينتهي اليه سلسلة الموجودات أنه باعتبار أنه موجود متحصل من أمر مغاير له باعتبار الموجودية فقط فلا يدل هذا الدليل عليه فاثباته يحتاج الى برهان آخر فتدبر.

[الفصل الخامس من النمط الرابع]

قال الشارح : والأول هو الموضوع[1].

هذا القسم ليس منحصراً في الموضوع بل المادة ايضاً بالنسبة الى الصورة داخلة فيه لكن لما عدّ المادة في العلل لم يدخلها مرّة أُخرى فيها وانت خبير بأن الاولى عدها ايضاً ليظهر ان لها علتين : أحديهما بالنسبة الى المركب وبهذا الاعتبار من علل الماهيّة والاخرى بالنظر الى الصورة وبهذا الاعتبار من علل الوجود.

قال المحاكم : والذي يبيّن الحصر أن يقال: العلّة ما يتوقف عليه وجود الشيء[2].

يجب أن يراد بالوجود الوجود الشخصي ليشمل التشخص حتى يصح عدّ الموضوع من اقسام العلّة لانه ليس مما يتوقف عليه الوجود بل التشخص.

قال المحشّي : أقول : ما هي علل الماهيّة هي الجنس والفصل المأخوذان بشرط لا شيء[3]

لا يخفى انه اذا كان الجنس والفصل بشرط لا علة للماهيّة فالمأخوذ لا

---

(١) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٢.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١١.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢٨.

بشرط ايضاً كذلك لان كل ما يتصف به بشرط لا يتصف به لا بشرط ايضاً لاتحادهما بنحو ، فالاولى ان يقال ان الجنس والفصل لا بشرط علة للماهيّة باعتبار تحققهما في ضمن بشرط لا وليسا علتين باعتبار تحققهما في ضمن بشرط شيء الذي هو النوع اذ بهذا الاعتبار متحدان مع النوع في الوجود لكن يمكن تقدمهما عليه فيه فافهم.

قال المحشّي : وحينئذٍ نقول : نفي العلية الخارجية إن كان عن المادة المأخوذ لا بشرط شيء فينتفي عنه العلية العقلية أيضاً[1].

قد عرفت تحقيق الحال فيه .

قال المحشّي : فالجنس والفصل لهما وجود في العقل به يمتاز عن النوع ووجود متحدٌ به مع نوعه[2].

لا يخفى ان وجود الجنس والفصل في الذهن ممتازاً عن النوع ليس إلّا بأن يتصوّر الذهن الحيوان والناطق مثلاً إمّا ملحوظاً معهما اعتبار اللابشرطية أو لا ، وظاهر أنّ هذا الحيوان والناطق المتصورين لا مدخل لهما في وجود الانسان في الذهن والخارج إذ لا شك أنه يمكن تصوّر الانسان من لفظه بدون التصور المذكور، واما وجوده في الخارج فأظهر، ولو أراد أن معنى الحيوان والناطق المتصورين لا باعتبار تحققه في ضمن هذين التصوّرين علّة ففيه أنّ هذا المعنى إن كان في ضمن بشرط لا فيمكن عليته في الذهن والخارج جميعاً وإن كان في ضمن بشرط شيء فلا يمكن علّيته في الذهن والخارج جميعاً ، وإن كان في ضمن

---

(١) «حاشية الباغنوي» ، ص ٤٢٨ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢٩ .

بشرط شيء فلا يمكن علّيته في الذهن والخارج أيضاً كما بيّنا فما ذكره لا طايل تحته أصلاً فتدبر.

قال المحشّي: إذ معنى التقدم يرجع الى نوع احقيّته واليقيّته.[١]

كون التقدم مجرد هذا الأمر لا يقبله العقل السليم كيف والاحقية والاليقية ليست امراً معتبراً بحسب صريح العقل بل هي أمر يعتبره العادات والمتعارفات وهذا التقدم أمر عقلي وهو ظاهر فلعلّ التزام أن الوجود الواجب يمكن تقدمه على نفسه باعتبار تعلقين منه بأمرين أولى من القول بذلك وإن كان في هذا الالتزام أيضاً اشكال فتامل.

قال المحاكم: لأنّ المقصود يتّم بدون الموضوع. فإنّ كلامه في [علل] الجواهر[٢].

لا يخفى انه اذا كان للاعراض أيضاً العلّة المادية والصوريّة حقيقة فكون الكلام في الجواهر وعللها لا يوجوب ذكر لفظة كأنّ في العلّة المادية والصوريّة للمثلث ألا ترى أنه لم يذكر تلك اللفظة في العلّة الفاعلية والغائية له؟! فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٢٩.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٣.

[الفصل السادس من النمط الرابع]

قال المحشّي : فالعلية باعتبار الماهيّة إما باعتبار الوجودين أو بـاعتبار الوجود العقلي[1].

على هذا يلزم أن يكون الفاعل بحسب الوجودين او بحسب الوجود في العقل علة للماهيّة.

قال المحشّي : والجنس والفصل وان كانا متحدين مع الماهيّة في الذهن أيضاً باعتبار نحو وجود عقلي فيغايرانها أيضاً بحسب نحو آخر من الوجود.[2]

قد مر تحقيق القول فيه.

قال المحشّي : ولكلام الشيخ محمل آخر وهو أنّ المركب محتاج الى جزئه مع قطع النظر عن الوجود مطلقاً[3].

لا يخفى أن كلام الشيخ أيضاً يمكن حمله عليه بل ظاهر الانطباق عـليه وليس قوله : «في تحقق ذاته» مما يأبى عنه ، إذ المراد بالتحقق ليس الوجود بل التقوم وهو ظاهر .

ثمّ التحقيق ان الاجزاء لها علية بحسب الذات مع قطع النظر عن الوجـود وعلّية بحسب الوجود ايضاًكما يشعر به قول الشيخ : «فقد يتعلّق بعلّة أُخرى أيضاً غير هذه» فتدبّر .

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٣١ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر .

[الفصل السابع من النمط الرابع]

قال المحشّي : وأما كونها فاعلاً لهذا الكون فلا يلزم ، إذ لعلّ احتياجه إلى الغاية من قبيل احتياج الشيء إلى الشرط[1].

ليس في كلام المحاكم ادعاء ان الغاية[2] فاعلة لهذا الكون بل لم يدع سوى ان الفاعلية معللة بالغاية والعلّة أعمّ من الفاعل والشرط .

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٣٣ .

(٢) في هامش «ث» : لا يخفى أنّ هذا الادّعاء وإن كان ليس في كلام المحاكم ، لكن قد سبق قبيل هذا في كلام الشيخ والشارح صريحاً فلعلّ غرض المحشّي الاعتراض عليهما لو كان مستندهما ما ذكره المحاكم ، وعلى المحاكم بأنّ ما استدلّ به في شرح كلامهما لا يثبت به ما ادّعيناه ، فافهم آقا جمال طاب ثراه .

[الفصل الثامن من النمط الرابع]

قال المحاكم : أمّا أنّها ليست صورة فلأن الصورة معلولة مطلقاً[1].

اعلم أنّ ها هنا مقامين : أحدهما أن يقال انّ العلّة الأُولى والفاعلية أي ما هو موجود لما سواه ولا موجد له لا يمكن ان يكون صورة ولا مادة ولا غاية.

والثاني ان العلّة الأُولى التي لا يكون معلولة لا يمكن ان يكون العلّة الصورية ولا المادية ولا الغائية بل يجب ان يكون هي العلّة الفاعلية .

وعلى التقديرين الكلام لا يخلو عن تشويش .

أما على الأول فأولاً ان حمل كلام الشيخ والمحشّي عليه لا يكاد يستقيم لانهما اثبتا كونها علة فاعلية بنفي ماعداها عنها فلا ينطبق على هذا الاحتمال لانه مأخوذ فيها كونها علة فاعلية . وثانياً ان دليلهما أيضاً منظور فيه : اما على نفي كونها[2] صورة فلانه لم يثبت مما تقدم ان الصورة معلولة على الاطلاق بل غاية ما ثبت مما تقدم ان المركب اذا كان له فاعل من خارج يكون اما فاعلاً لصورته فقط او لصورته ومادته جميعاً ولم يثبت ان صورته معلولة على الاطلاق بل يجوز ان يكون صورته غير معلولة ويكون هي علة لمادته وللجمع بين جزئيه وهو ظاهر ، واما على نفي كونهما مادة فلان ما ثبت فيما تقدم ليس إلاّ أن الفاعل للمركب لابد

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٧ .

(٢) «ب» ، «هـ» : كونهما .

ان يكون علة للجمع لا ان يكون علة لتحصل المادة كما اشار اليه المحشّي أيضاً إلّا أن يتمسك بما تقدم في النمط الاول لا بما تقدم في هذا النمط من ان المادة لا يتحصل بالفعل إلّا بالصورة. وأما على نفي كونها غاية فقط اذ الغاية مطلقاً لا يجب تقدم ساير العلل عليها بل بعض انواعها، وكأنّ مرادهما نفي هذا النوع كيف وهم يقولون بان الواجب علّة غائية لا فعاله فلا يتصور ان ينفوا عنه الغائية مطلقاً.

واما على الثاني فان كان المراد نفي هذه المعاني الثلاثة عنها واثبات الفاعلية فالحال ايضاً على ماذكرنا من عدم تمامية الدلايل، وان اريد ان العلّة الأُولى لا يمكن ان لا يكون من جنس الفاعل بل من جنس الثلاثة الباقية فقط فحينئذٍ وان وجد في الكلام استقامة ما لكن مع ذلك فيه ان الصورة اذا فرض ان ليس لها علّة حينئذٍ لا نسلّم ان علة المركب لابد ان يكون علة لصورته او لجميع اجزائه بل نقول يمكن ان يكون علة لمادته وللجمع بينهما وبين صورته فلا يلزم ان يكون الصورة معلولة فيلزم خلاف الفرض، وما أوردنا على نفي المادية أيضاً وارد فلابدّ أن يتمسّك في نفيهما جميعاً بما تقدّم في النمط الأول من انّ الصورة لها مدخل في فاعلية المادة فتأمل.

قال المحشّي: إذ حينئذ لا يلزم كون العلّة الأُولى علّة لذات المادة.[1]

لا يخفى أن الغرض من الدليل الذي ذكروه على نفي كون العلّة الأُولى مادة انه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون علة أولى فيلزم خلاف الفرض ولا مدخل فيه للزوم كون العلّة الأُولى علّة لذات المادة وعدمه وهو ظاهر. ولعلّه سها، والصواب أن يقال إذ حينئذ لا يلزم أن لا يكون علة أولى علّة المركب حينئذٍ يكون علة لوصفها، فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٣٥.

[الفصل العاشر من النمط الرابع]

قال المحشّي: معنى كلام الشيخ: أنّ الممكن أي مالا ضرورة في وجوده ولا في عدمه ليس يصير موجوداً من ذاته وإلّا لكان وجوده ضرورياً، فتعيّن أن يكون وجوده عن غيره.[1]

لا يخفى انه لم يتبيّن بعد انّه إذا كان الوجود مستنداً الى شيء كان ضروريا وايضاً على هذا لا يظهر لقول الشيخ: «فانه ليس وجوده من ذاته ...» تفسير وتوجيه، فالأولى أن يقال الممكن الذي لا ضرورة في وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته اي يكون وجوده وعدمه متساويين بالنسبة الى ذاته لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته اي مستندا الى ذاته اذ ليس صدور الوجود عنه اولى من صدور اللاوجود عنه لتساوي نسبتهما إليه، والحاصل انه يدعي ان مع تساوي نسبة الطرفين الى شيء لا يمكن ان تصور احدهما بدون امر آخر مرجّح له سواء كان الذات أو غيرها.

وانت خبير بانّ هذا توجيه وجيه صحيح ظاهر الانطباق على عبارة الشيخ هذا. ثم لا يخفى انّه على ما ذكرنا لا يجعل صدور الوجود من ذات الممكن ترجيحاً[2] بلا مرجّح البتة بل نقول ان هذا الصدور[3] محقق سواء كان ترجيحاً بلا

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٣٦.

(٢) «هـ»: ترجيح.

(٣) «هـ»: المصدر.

مرجح او ترجيحاً بلا مرجّح وفي توجيه الشارح جعله من قبيل الترجح بلا مرجح وحينئذٍ للمنع مجال كما لا يخفى فهذا التوجيه أحسن من هذا الوجه أيضاً فافهم.[١]

قال المحشّي: ولعل هذا الاحتمال من مبتدعات المتأخرين.[٢]

الشيخ في الشفا كأنه تعرض لهذا الاحتمال وأبطله فراجعه.

قال المحشّي: والظاهر أنّ مراد الشارح من أنّه إشارة الى فساد القسم الثاني أنّه ذكر هذا وأراد به لازمه[٣].

لا يخفى بعد هذا التوجيه.

قال المحشّي: وأمّا توجيه الآخر فمدفوع أيضاً بأن ليس مراده أن منطوق كلام الشيخ....[٤].

هذا أبعد من الأول جداً كما لا يخفى على من له طبع سليم ولعمري ان التزام الايراد والاعتراف بالفساد أولى[٥] من ارتكاب مثل هذه التوجيهات الباردة

---

(١) «ط» :لا يخفى أنّ الغرض من الدليل ... أيضاً فافهم.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٣٧.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٣٧.

(٤) نفس المصدر.

(٥) في هامش «ث»: إنّما قال: «فالأولى» لأنّه يمكن أن يتكلّف ويحمل كلام المحشّي أيضاً على ما ذكره طاب ثراه، بأن يقال: إنّ قوله: «وإلّا لكان وجوده ضرورياً» اختصار في الكلام والمراد أنّه ليس يصير موجوداً من ذاته إذ مع فرض التساوي ليس صدور الوجود عنه أولى من صدور اللاوجود، وإذا لم يكن أحدهما أولي فامتنع صدوره عنه، فصدور الوجود عنه لا يمكن إلّا بأن يكون الوجود ضرورياً له وهو خلاف الفرض، وعلى هذا فينطبق على ما ذكره رحمه الله ويندفع عنه الإيرادان. فتأمّل. آقا جمال طاب ثراه.

السمجة والصواب في التوجيه ما وجهّه المحشّي ، وتوجيه المحشّي نفسه أيضاً جيّد[١] فافهم .

قال المحشّي : يمكن أن يقال يختار الثاني .[٢]

هكذا وجد في بعض النسخ الذي رأيناه والصواب الأوّل .

---

(١) في هامش «ث» : الحكم بجودته مع ما أورد عليه سابقاً من الوجهين إمّا لأنّ الحاشية السابقة ألحقها آخراً كما يشهد به نسخة الأصل . وبعدما ألحقها لعلّه غفل عن إصلاح تلك الحاشية . أو المراد جودته بعد توجيهه وإرجاعه إلى ما ذكره طاب ثراه على ما أشار إليه بقوله : «فالأولى» كما أشرنا إليه سابقاً . فتأمّل . آقا جمال طاب ثراه .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٣٧ .

[الفصل الحادي عشر من النمط الرابع]

قال المحشّي: وصرح به الامام في شرحه[1].

فيه نظر اذ لا تصريح في كلام الامام به بل الظاهر خلافه ولا بأس بأن ننقل كلامه حتى يظهر حقيقة الحال قال: «لما بيّن ان الممكن لابد له من سبب تكلم ها هنا في فساد التسلسل ولقد كان من الواجب عليه ان يتكلم قبل هذا الفصل في بيان ان السّبب المؤثر لا يجوز ان يكون متقدماً تقدماً زمانياً على المسبب، فانّه لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عنده غير ممتنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود فاما اذا قام الدلالة على ان السبب لابد من وجوده مع المسبب فحينئذٍ لو حصل التسلسل لكان تلك الاسباب والمسببات باسرها حاضرة معاً وذلك عنده محال والبرهان الذي ذكره أيضاً مختص بهذه الصورة لكنه لما كان في غرضه ان يذكره في موضع آخر وهو أوّل النمط الخامس من هذا الكتاب لا جرم تساهل فيه هاهنا»انتهى، ولا يخفى ان قوله والبرهان الذي ذكره أيضاً مختص بهذه الصورة ظاهره ان هذا البرهان ليس متعلقاً بابطال التسلسل، ووجه كونه مختصاً بهذه الصورة ما ذكره المحشّي من انه لابد ان يتحقق جملة موجودة حتى يقال انّها يحتاج الى علّة خارجة وحينئذٍ فما ذكره اولاً من ان التسلسل بطريق التعاقب جايز عنده فكيف يمكن ابطاله وانه لو حصل

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٣٩.

الاجتماع كان محالاً عنده فلعل مراده أنه لو لم يكن الاجتماع لم يكن باطلاً عنده حتى يلزم منه إثبات الواجب ولا يجري فيه هذا البرهان ايضاً فلابد من اثبات الاجتماع حتى ينتفع في المطلوب سواء اثبت المطلوب بالدلايل المتعارفة من ابطال التسلسل أو بهذا الدليل الذي لم يبيّن إبطاله. واراد بقوله: «تكلم هاهنا في فساد التسلسل» فساداً على تقدير انحصار الموجود في الممكن هذا. ولا يذهب عليك أن كلام الشارح ايضاً ليس بظاهر في حمل كلام الامام على ماذكره المحشّي نعم كلام المحشّي ظاهر فيه فالا يراد متجه عليه فافهم.

قال المحشّي: وأما أنّ وجود هذا الموجود كان منافياً لتحقق التسلسل فشيء آخر لا يتعلق الغرض به ولم يتعرّض له الشيخ[1].

الظاهر أنّه تعرّض له، وسنذكره في موضعه ان شاء الله تعالى.

قال المحشّي: وهذا منه[من الإمام] عجيب، والشارح المحقق لم يؤاخذ عليه بهذا، وصاحب المحاكمات لم يتفطّن له أيضاً، فهذا عجب في عجب في عجب[2].

بل عجب في عجب باعتبار غفلة المحاكم والمحشّي.

قال المحشّي: أقول تقدّم العلّة بالزمان على المعلول بأن يكون التأثير والايجاد حين وجودها يتصوّر على وجهين[3].

فيه نظر، امّا أولاً: فلأنّا نقلّب عليه الكلام ونقول: إنّ بقاء المعلول بعد انعدام

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٣٩.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٠.

علته أيضاً يتصور على وجهين: احدهما ان لا تتقدم العلّة على المعلول بالزمان بل بان يوجده آن حدوثه ثم يبقى المعلول بعده، ولا يخفى انه حينئذٍ ينتهض الدليل اذ يتحقق سلسلة موجودة معاً. وثانيهما ان يتقدم عليه العلّة ثم يوجده ثم ينعدم ويبقى المعلول بعده، وهذا بعينه تقدم العلّة على المعلول بالزمان والدليل انما يتوقف على نفيه لا على نفي ما يقارنه ويجامعه وهو بقاء المعلول بعد انعدام علته، إذ هذا البقاء حاصل في الصورة الاولى مع صحة إقامة الدليل، فعلم أنّ تمام الدليل لا يتوقف على نفي بقاء المعلول بعد[1] انعدام علته بل على نفي تقدم العلّة على المعلول بالزمان.

وأما ثانياً فلان المحاكم لم يدع ان الدليل ما يتوقف على نفي تقدم العلّة على المعلول بالزمان بل ذكر أن الايراد على الدليل بالنحو المذكور يبتني على الأمرين جميعاً أي جواز تقدم العلّة على المعلول بالزمان وجواز بقاء المعلول بعد انعدام علته، وهذا صريح في أن الدليل يتم بنفي أيهما كان ويظهر من كلامه أنه أيضاً مستشعر بأن لتقدم العلّة على المعلول بالزمان صورتين وفي احداهما[2] يتم الدليل وليس فيما ذكره المحشّي تنبيه وايقاظ له.

فإن قلت: قد ادعى الامام توقف الدليل على ذلك فالايراد متّجه عليه.

قلت: هذا الايراد اتجاهه على الشارح أظهر لأن في كلامه لفظة التوقف صريحاً وادعى ان هذا الدليل يتوقف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلّة، وامّا في كلام الامام فليس لفظة التوقف بل قال: «ولقد كان من الواجب عليه» كما نقلنا ولعل مراده انه لابد ان يتكلم قبل هذا الفصل في بيان ان السبب لا

---

(١) «ب»: لعدم.

(٢) «ب»: وفي أيهما.

يجوز ان يكون متقدماً أو ما يجري مجراه واكتفى به من باب المثال وهذا شايع لا مجال للانكار عليه .

هذا والصواب في توجيه كلام الشارح أن يقال : انّه لما كان قول الإمام أن السبب لا يجوز أن يكون متقدماً تقدماً زمانياً على المسبب كان المتبادر منه التقدم بالزمان بحيث لا يكون موجوداً معه حمل أولاً كلامه عليه وأبطله بأنّ هذا لا يصلح أن يذهب الوهم اليه ولو قلنا بعدم التبادر أيضاً نقول انه لما كان احتمال أن يذهب اليه الوهم أبطله دفعاً لهذا الذهاب ثم وجهه بأن حمله على معنى آخر صحيح وإنما لم يحمله على التقدم الزماني الذي ذكره المحاكم لوجهين :

أحدهما : انّ ما سيجئ في النمط الخامس وأشار إليه الامام وهو المعنى الذي ذكره الشارح ، أي بقاء المعلول بعد انعدام علته لا تقدم العلّة على معلوله .

وثانيهما : انّ المراد من العلّة هاهنا الموجدة لا العلّة التامة ولا شك انّه لا يمتنع تقدم الموجد على موجده بالزمان فكيف يمكن بناء الدليل على امتناعه فتدبّر .

[الفصل الثاني عشر من النمط الرابع]

قال الشيخ : امّا أن لا تقتضي علة أصلاً فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا، وإنّما تجب بآحادها[1].

قال الامام في هذا المقام : «نقول تلك الجملة إما أن يكون واجبة لذاتها أو لا تكون والاول باطل لأن كل جملة فهي مفتقرة إلى غيرها ، وكلّ مفتقر إلى الغير كان ممكناً لذاته فكلّ جملة ممكنة لذاتها ، وأيضاً فهذه الجملة مفتقرة إلى كل واحد من أجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها ، فكل جملة فهي مفتقرة إلى غيرها ، وكل ما افتقر الى الغير كان ممكناً لذاته فكل جملة ممكنة لذاتها وايضاً فهذه الجملة مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها ممكن والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكناً»[2] انتهى.

ولا يخفى مافيه اذ الوجه الاول ليس إلّا الوجه الثاني لان افتقار الجملة الى الغير ليس إلّا باعتبار افتقارها الى اجزائها وهو ظاهر .

قال المحاكم : وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون موجودة .[3]

بعد ما ذكر ان الجملة انما يكون ممكنة لو كانت موجودة وهو ممنوع ، ثمّ

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ، ج ٣ ص ٢٣ .

(٢) «شرحي الإشارات» ج ١ ، ص ١٩٧ .

(٣) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٣ .

سلم امكانهالا يناسب منع موجوديتها كما لا يخفى إلّا أن يحمل الموجودية الاولى على إمكان الوجود فافهم.

قال المحاكم: وهذا بديهي لا شك فيه[١].

ماذكره لا شك فيه كما يشهد به الوجدان الصحيح ولا حاجة الى التمسك بمقدمة اخرى في اثباتها مثل ماقال بعضهم «ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم عليه واذا جاز طريان العدم عليه رأساً فلابد له من علة بالذات وعلى الاطلاق وهو الامر الخارج» اذ لا فرق أصلاً بين ان يدعي ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم عليه وبين ان يدّعي ان جميع الممكنات لما كان بالنظر الى ذواتها غير موجودة فلابد لها من امر خارج يوجدها كالممكن الواحد على ما ذكره المحاكم[٢] كما يحكم به الفطرة السليمة فافهم.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٣.

(٢) في هامش «ث»: لا يخفى أنّ المحاكم لم يذكر أنّ الجملة إنّما يكون ممكنة لو كانت موجودة بل ذكر أنّ انحصار أمرها في أن تكون واجبة ممكنة والحكم به غير مسلّم وإنّما يكون كذلك لو كانت موجودة وأمّا إذا لم تكن موجودة فيتحمل أن تكون ممتنعة لا يمكن وجودها جملة ثمّ ذكر أنّها على تقدير إمكانها في الواقع لا يلزم أن تكون موجودة حتى تحتاج إلى علّة وحينئذٍ فلا غبار عليه.

ثمّ لا يخفى أنّه لو فرض أنّه قال إنّ الجملة إنّما تكون ممكنة لو كانت موجودة فحمل الموجود على إمكان الوجود يجعل الكلام هكذا إنّما يكون ممكنة لو كانت موجودة وهو كما ترى. فعلى هذا أيضاً لا بدّ في توجيه الكلام من التمسّك بمثل ما ذكرنا من أنّه لو لم يحكم بأنّ الجملة أنّما تكون ممكنة لو كانت موجودة، بل ذكر أنّ كونها واجبة أو ممكنة أنّما يكون إذا كانت موجودة أي ممكنة الوجود بالمعنى العامّ، أي لا تكون ممتنعة. وهو ممنوع ولو سلّم إمكانها فلعلّها لا تكون موجودة حتى تحتاج إلى علّة فتأمّل. آقا جمال رحمه الله تعالى.

قال المحاكم: والغرض الاستدلال بكل موجود من الوجودات ولا يتم إلّا بتلك المنفصلة.[1]

هذا لا يخلو من عجب اذ الاستدلال بكل موجود لا يحتاج الى أن ينتهي الكلام الى التسلسل بأن يقال زيد مثلاً إن كان واجباً فهو المطللوب وان كان ممكناً وله موجد وهكذا الى أن يتسلسل ثم بعد ذلك نثبت الاحتياج الى الامر الخارج بالنحو المذكور من دون حاجة الى تلك المنفصلة لانها أنما هي بعد أخذ التسلسل وبعده لا حاجة اليها كما عرفت نعم يحتاج الى المنفصلة التي ذكرنا للانتهاء الى التسلسل وهي غير البحث كما لا يخفى. ويمكن أن يقال وان كان بعيداً عن سياق كلامه ان مراده بالمنفصلة ذات الأجزاء الثلاثة المنفصلة التي ذكرنا وحينئذٍ لا يرد ما أوردنا لكن مع بعده عن السياق يكون كل من الايراد والجواب قليل الوقع جدّاً فافهم.

قال المحشّي: ثم أقول: حاصل دليل الشيخ يرجع إلى أنّه لمّا كان كل واحد وسطاً بين علتين خارجتين فالمجموع كذلك.[2]

انت خبير بأن ادعاء انه لما كان كل واحد واحد وسطاً بين علتين فالمجموع ايضاً كذلك وحكم المجموع والآحاد لا يخالف هاهنا شيء لا دليل عليه ايضاً ولا يقتضيه ضرورة أيضاً إلّا ان يتمسك في الاحتياج إلى الأمر الخارج بنحو ما ذكره المحاكم وحينئذٍ يصير المقدمات التي اوردها الشيخ لغواً محضاً إذ لا حاجة حينئذٍ الى توسط حديث الوسطية وبيان خاصيته التي بين العلية والمعلولية معاً وان المجموع وسط لوجود خاصية فيه على ما فصله في الشفاء كما لا يخفى وبالجملة

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٣.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٢.

كلام الشيخ هاهنا مختلّ جداً فتأمل.[١]

(١) كان في نسخة والدي طاب ثراه كما في كثير من النسخ أيضاً بدون الواو على ما نقله وعلى هذا فالأمر كما أفاده وذلك لأنّه لم يدع إلّا أنّ السلسلة على تقدير التسلسل معلولة وعلة وقد أثبت كلاً من عليّتها ومعلوليتها بقوله : «أمّا أنّها علّة .... » فقوله : «إذ لا واحد ....» إلى قوله : «إمّا مقحم في البين» لا محصّل له أصلاً لكن الظاهر أنّه سقط الواو من النساخ والصحيح أيضاً كما وقع في بعض النسخ وهو الموافق لنسخة الأصل التي بخطّ المحاكم رحمه الله وحينئذٍ فما ذكره وجهان لكون السلسة معلولة وعلة أحدهما أنّه لا واحد من آحادها إلّا وهو معلول وعلّة فالمجموع أيضاً كذلك إذ المجموع ليس سوى الآحاد . وثانيهما ما ذكره بقوله : وأيضاً من إثبات كلّ من عليّتها ومعلوليتها بدليل على حدة وعلى هذا لا إقحام في البين وليس في عبارة الشفاء على ما رأينا سوى الوجه الثاني . وأمّا الأول فكأنّه أضافه المحاكم من قبل نفسه . ثم لا يخفى أنّ المحشّي جعل بناء كلام الشيخ على الوجه الأوّل ولم يتعرض للوجه الثاني أصلاً .

ووالدي رحمه الله بنى الكلام على ذلك وأورد ما أورد . وعلى هذا فقوله : «إذ لا واحد من آحادها ....» مناط الدليل ومبناه إذ هو إشارة إلى وسطية كلّ واحد من آحادها ليظهر وسطية الجملة فكيف يكون مقحماً في البين لا محصّل له بل لو كان شيء مقحماً لكان ما بعده من قوله : «أمّا أنّها علّة .... ـ إلى قوله ـ فلمّا ثبت ... » وبالجملة فهذا الإيراد لا وجه له على نسخته أيضاً بدون الواو أيضاً . وحمل الكلام على أنّه على تقدير التمسك بما ذكره المحاكم يصير هذا الكلام مقحماً في البين لا اتجاه له بعدما ذكر أنّه حينئذٍ يصير مقدمات الشيخ لغواً محضاً إذ حينئذٍ لا حاجة إلى توسط الوسطية . إذ هذه العبارة من جملة ما حكم عليه هناك باللغوية فالتعرض لخصوصها ثانياً والحكم عليها بالإقحام مما لا وجه له كما لا يخفى وكان الوجه فيه أنّ هذه العبارة قد ألحقها والدي رحمه الله آخراً كما يشهد به نسخة الأصل وكأنّه رحمه لله في وقت إلحاقها نظر إلى كلام المحاكم وكان في نسخته أيضاً بدون الواو كما ذكرنا فرأى أنّه أثبت كلاً من عليّة السلسة ومعلوليتها بقوله : «وأمّا .... » وحينئذٍ يكون هذه العبارة مقحماً في البين لا محصّل لها أصلاً فألحق ذلك من دون رجوع إلى ما كتبه المحشّي ها هنا وما علّقه طاب ثراه عليه سابقاً والله تعالى يعلم . آقا جمال رحمه الله تعالى .

قال المحاكم : ويمكن أن يورد السؤال عليه لكنه يندفع بما ذكره[١].

قد عرفت ان دفع الايراد عنه بما ذكره يجعل الدليل لغواً مستدركاً ثم ان الايراد على دليل الشيخ هذا يمكن ان يكون بوجهين : أحدهما على نحو ما ذكرهُ المحاكم فإنّ المجموع ليس ممكناً موجوداً حتى يحتاج الى العلّة وامر هذا الايراد سهل إذ المجموع سواء كان موجوداً واحداً ممكناً أو موجودات ممكنة لابدّ من اعتبار علّة له كما لا يخفى[٢]. وبهذا اندفع ايراده عن الدليل المذكور هاهنا أيضاً. وثانيهما انه ما ان يدعي ان كل وسط لابد له من طرفين مطلقاً فيرد

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٣. وفي هامش «ث» : وذلك بأن يقال : إنّ الحكم بكون السلسة وسطاً على تقدير التسلسل إنّما يصحّ إذا كانت موجودة وأمّا إذا لم يكن لها وجود على حدة فلا وسطية. وبوجه البسط نقول على الوجه الأول من وجهي إثبات وسطية الجملة إنّ ما ذكره من أنّ حكم المجموع والآحاد لا يخالف هاهنا إنما يسلّم إذا كان المجموع موجوداً وأمّا إذا لم يكن موجوداً فلا حكم له أصلاً بل ليس العلّة والمعلول إلّا كلّ واحد من آحاده. وعلى الوجه الثاني إنّ علّية السلسلة باعتبار علّيتها للممكن المفروض وكذا معلوليتها باعتبار تعلقها بالمعلولات إنّما يسلّم لو كانت موجودة وأمّا إذا لم يكن موجودة فلا علّية لها بالنسبة إلى الممكن المفروض بل علّية كل واحد من الآحاد وكذا لا تعلق لها ـ بالمعلولات فلا معلوليّة. ووجه اندفاعه بما ذكره على قياس الدليل السابق أنّا لا ندعي أنّ ـ السلسة موجود واحد حتى يتوجّه الايراد بل سواء كانت موجوداً واحداً أو موجودات متكثرة يصدق عليه أنها علّة ومعلولة معاً لما ذكر من الوجهين فيكون وسطاً فلا بدّ لها من علّة ومعلول خارجين وثبت المطلوب. وظاهر أنّه على هذا لا استدراك على هذا الدليل أيضاً كما في السابق. وأمّا إذا حمل كلام المحاكم هناك على دعوى احتياجها إلى علّة ومعلول خارجتين على ما حمله عليه والدي «طاب ثراه» فكون باقي الكلام في الدليل السابق وكذا هذا الدليل لغواً مستدركاً ظاهر فتأمّل. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٢) في هامش «ث» : هذا التقرير أنّما يلائم الدليل السابق والملايم لما ذكره في الشفاء هو ما فصّلنا كما لا يخفى. آقا جمال رحمه الله تعالى.

عليه ان للمجموع ايضاً طرفين وهما اجزاء السلسلة والمعلول المحض المفروض كما ذكرهُ المحشّي واما ان يدعي ان كل وسط لابد له من طرفين خارجين على ما حمله عليه المحشّي ففيه ما أشرنا إليه. وحاصله ان هذا المعنى في الوسط الواحد والوسط المتناهي واما في الوسط الغير المتناهي فلا بدّ له من دليل وهذا الايراد مما لا مدفع له وارجاع ما ذكرهُ الى ان المجموع لابدّ له من موجد خارج بناء على انّ جميع أجزائه ليس وجودها من ذاتها يجعل الكلام لغواً مستدركاً خارجاً عن الانتظام وارتكاب مثل هذه التوجيهات لتصحيح الكلام انما ينشأ من عدم الاستقامة والاعوجاج او من التعصب واللجاج وليس فيه إلّا دفع الفاسد بالافسد ولا يزيد سوى التعب والكبد فتثبت وكن سالكاً طريق الانصاف ناكباً عن سبيل الاعتساف.

قال المحشّي : ثم لا يخفى أنّ هذا الدليل من الشيخ دليل إبطال التسلسل[1].

لا يذهب عليك انه لا ركاكة في نقل هذا الدليل هاهنا اصلاً اذ على تقدير ابطاله للتسلسل ليس مما كان اثباته للواجب مبنيّاً على ابطال التسلسل حتى لا يكون مناسباً للدليل المذكور ها هنا، إذ بمجرّد أن يقال إن المجموع لابدّ له من طرف خارج يثبت الواجب سواء قيل ان ثبوت الطرف مناف لعدم التناهي أو لا وإمكان إبطال التسلسل به لا يستلزم عدم المناسبة بين الدليلين مع ان بالدليل المذكور ها هنا ايضاً يمكن ابطال التسلسل كما سيجئ ان شاء الله، والقول بانّ الشيخ في «الشفا» انما قرر هذا الدليل لابطال التسلسل لا لاثبات الواجب لا يجدي ايضاً نفعاً، إذ مجرّد صلاحية الدليل لاثبات الواجب من دون الابتناء على

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٢.

ابطال التسلسل كاف في ايراده ونقله هاهنا وان لم يورده الشيخ في «الشفاء» لاثبات الواجب بل لابطال التسلسل. على ان الشيخ في «الشفاء» ايضاً صرّح بأن الغرض منه إثبات الواجب سواء أبطل التسلسل أو لا حيث قال فيه بعد تقرير هذا الدليل: «وقول القايل انها أعني العلل قبل العلل يكون بلا نهاية مع تسليمه لوجود الطرفين حتى يكون الطرفان وبينهما وسايط بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه وهو اثبات العلّة الأُولى». انتهى، فتدبّر.

قال الشارح: والثاني باطل لأنّ علة الشيء يجب أن تكون مقتضية له، ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتض للجملة.[١]

وأيضاً يلزم توارد العلل على معلول شخصي.

قال المحاكم: فإن قلت: لمّا تحقق الاجتماع في الأول فلابدّ أن يكون ثمة هيئة اجتماعية، فهو المجموع الثاني[٢].

---

(١) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٢٤. في هامش «ث»: ودعوى البداهة في أنّ حكم المجموع لا يخالف حكم الآحاد أنّما يسلّم في أصل الوسطية والاحتياج لا الطرفين مطلقاً وأمّا في الاحتياج إلى الطرفين الخارجين فأنّما يسلّم إذا كانت الجملة متناهية وأمّا مع عدم تناهيهما فلا.

هذا في الوجه الأول من الوجهين اللذين ذكرهما المحاكم لإثبات وسطية الجملة، وأمّا الوجه الثاني فظاهر أنّه لا يفيد إلّا معلوليتها في الجملة لتعلّقها بالمعلولات ولا يفيد معلوليتها للأمر الخارج عنها وحينئذٍ لا يفيد إلّا ثبوت طرفين في الجملة لا طرفين خارجين وهذا الإيراد يتوجّه على تقرير الشفاء ولكن ليس غرض المحاكم من السؤال هو ذلك فإنّه لا يندفع إلّا بإرجاع الكلام إلى ما أشار إليه والدي رحمه الله ومعه يصير باقي الكلام لغواً مستدركاً على ما أفاده فتأمّل. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٤.

يمكن ان يقال مراد الشيخ ان الجملة الثانية هي ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة موجودة او وضع موجود وفي الجملة الاولى ليست هيئة موجودة بل هيئة اعتبارية وهو ظاهر.

قال المحاكم: قلنا: منعناه، فإنّ المجموع الثاني إذا تحقق فمعروض الهيئة الاجتماعية ليس أحد الجزئين بل مجموعهما.[1]

حاصلة ان المجموع الثاني اذا تحقق فمعروض الهيئة الاجتماعية ليس احد الجزئين بل مجموعهما فهاهنا مجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية وليس فيه هيئة اجتماعية اخرى والمراد بالمجموع الاول الذي ذكره الشيخ هو مثل هذا المجموع، وانت خبير بانه لابد ان يكون مراد الشيخ من الجملة الثانية والثالثة معروض الهيئة الاجتماعية، والمزاج حتى يصح حكمه بان الجملة فيها ليس عين الاحاد بالاسر بل يوجد شيء خارج اذ لو كان المراد المعروض مع العارض يصير الكلام فاسداً جداً وحينئذٍ لا يحصل فرق بين الجملة الأولى والثانية بناء على ما ذكره المحاكم، فالاولى في جواب الايراد ما ذكرنا فافهم.

قال المحشّي: يمكن ان يقال لعل هذا اصطلاح منهم[2].

وجود هذا الاصطلاح منهم كانه بعيد حيث لم يوجد ظاهراً في موضع آخر غير هذا الموضع ولعل هذا أيضاً من التعصبات الباردة.

قال الشارح: ولمّا كانت الجملة المفروضة هاهنا من النوع الأول، حكم

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٤.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٢.

الشيخ عليها بأن الآحاد والجملة والكلّ شيء واحد[١].

لا يخفى ان كل جملة هي عين الاحاد بالاسر وان الجملة الثانية والثالثة التي ذكرها الشيخ الحال فيهما كذلك اذ ما خرج عنه الهيئة الاجتماعية والمزاج ليس الهيئة الاجتماعية والمزاج من احاده فخروجهما عنه لا يضر بالمطلوب اذ المطلوب أنّ كل جملة هي عين آحادها بالاسر وما كان الهيئة الاجتماعية والمزاج من احاده فليسا يخرجان عنه ضرورة وهو أيضاً عين جميع اجزائه التي من جملتها الهيئة الاجتماعية والمزاج. فتفصيل الشارح الجملة الى هذه الاقسام الثلاثة والقول بان «الجملة المفروضة هاهنا لما كان من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شيء واحد» مما لا طايل تحته اصلاً وهو ظاهر.

والفرق بين الاحاد والاجزاء وجعل الاحاد في الجملة الثانية والثالثة مفروض الهيئة والمزاج والاجزاء المعروض مع العارض كما ذكرنا آنفاً في حاشية الحاشية لا وجه له ايضاً إذ ظاهر أنّه يطلق على الهيئة والمزاج ايضاً انهما من احاد تينك الجملتين كما أنه يطلق عليهما أنهما أجزاء لهما مع أن الشيخ قال أولاً: «ان حصول الجملة من أجزائها» ولم يقل من آحادها. فتثبّت.

قال المحاكم: وفيه اشارة الى ما أصلّناه[٢].

كأنّ مراده بما أصّل ما ذكرهُ سابقاً بقوله «ولا نقول انّ جميع الممكنات ممكن واحد» فافهم.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٢٤.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٥. واعلم أن في المصدر: «وفيه إشارة إلى ما فصّلناه». ولكن ما أثبتناه في المتن موافق للنسخ ولحاشية المحقق الخوانساري.

[الفصل الثالث عشر من النمط الرابع]

قال المحاكم : لأنّا نقول : العلّة الخارجة لابد ان يكون علة مستقلة.[1]

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٥، وفي هامش «ث» : الظاهر أنّ مراد المحاكم بما ذكره من قوله : «لانّا نقول...» أنّا لا ندّعي أنّ الجملة موجود واحد واجب أو ممكن يحتاج إلى علّة حتى يتوجّه ما ذكره من المنعين، بل المراد أنّ تلك الموجودات المتكثرة سواء حصلت من جملتها موجود واحد أم لا يحتاج إلى علّة فإنّ الموجود الواحد كما أنّه لا يحتاج إلى علّة كذلك الموجودات المتكثرة يحتاج إليها بديهة.

وحينئذٍ فنقول : علّتها إمّا كان آحادها أو بعضها أو أمر خارج عنها ونبطل الأولين حتى يثبت الثالث وبه يثبت المطلوب وما ذكره بقوله : فإن قلت : فحاصله أنّه إذا ثبت بهذا الطريق أنّ مجموع الممكنات لا بدّ له من موجد خارج فلا حاجة إلى الانفصال إلى الأجزاء الثلاثة : أي المنفصلة القائلة أنّ الممكن إمّا أن ينتهي إلى واجب أو يتسلسل أو يدور موافقاً لما ذكره سابقاً في التقرير الأوّل في بيان هذه المنفصلة بقوله : فأجزاء الانفصال لا بدّ أن يكون ثلاثة.

إذ يكفي أن يقال : إنّ مجموع الموجودات على تقدير انحصارها في الممكن لا بدّ له من علّة وعلّته لا يمكن أن يكون أجزائه كلاً أو بعضاً فهو أمر خارج عنها وليس ذلك إلّا واجب الوجود. فأجاب بأنّ هذا الطريق أيضاً صحيح لكنّه استدلال بجميع الموجودات وما ذكروه استدلال بكلّ موجود ولا يتمّ إلّا بتلك المنفصلة وقد حمل والدي طاب ثراه المحاكم في كلامه على دعوى أنّ الموجودات على تقدير انحصارها في الممكنات لا بدّ لها من علّة خارجة عنها. فإنّه [كذا] بالنظر إلى ذاته ليس بموجود وإذا كان كذلك فإذا أخذنا جميعها أيضاً فلا يمكن أن يوجد بذواتها من غير علّة خارجة لأنّ استناد كلّ منها إلى ما قبله لا يفيد إلّا امتناع عدمه مع وجود علّته، وأمّا احتمال عدمه وعدم علّته وهكذا فلا مانع منه. فكما جاز وجود جميع الممكنات جميعاً كذلك جاز عدمها طرّاً بدلاً عن وجودها جميعاً، والبديهة حاكمة بأنّ الشيء لا يمكن أن يوجد ما لم يمتنع جميع أنحاء عدمه ولا يكفي لوجوده
←

فإن قلت : لم يثبت من الدليل سوى ان الجملة يحتاج الى امر خارج واما انه لابد ان يكون علة مستقلة فلا اذ يجوز ان يكون له مدخل في ايجاد الجملة بل في جميع احادها لكن لا بالاستقلال بل يكون شريكاً في ايجاد كل واحد من الجملة بتوسّط الآحاد الاخرى كما انهم يقولون في الشروط المتعاقبة التي قبله.

قلت : لا يخلو اما أن يتمّ الدليل بما ذكره المحاكم من ان المجموع لما كان كل جزء منه ليس وجوده من ذاته فلابد له من موجد خارج او بما هو ظاهر كلام الشيخ ، فان بنى الكلام على الاول فنقول البديهة كما انها تحكم بأن كلاًّ من الاحاد لما لم يكن وجوده من ذاته فلابد من موجد خارج كذلك يحكم بانه لابد من موجود مستقل إذ الوجود لمّا لم يكن ان يتحقق من تلك الآحاد رأساً فلابد من اصل الوجود الحاصل من خارج وظاهر انه لا يمكن بدون استقلال الخارج في الايجاد والإمكان حكمه ايضاً حكم الاحاد في عدم امكان حصول الوجود منه

← صيرورة بعض أنحاء عدمه ممتنعاً . وظاهر أنّ على تقدير التسلسل لم يضرّ عدم الجميع رأساً ممتنعاً وإنّما امتنع عدم بعض بعد وجود علّته وإذا كان كذلك فلا بدّ لوجودها جميعاً بدلاً عن عدمها رأساً من علّة خارجة عنها سواء قلنا إنّ الجملة موجود واحد أم لا ، وعلى هذا فيندفع المنعان ، وظاهر أنّه على هذا لا حاجة إلى المنفصلة القائلة إنّ علّة الجملة هي كلّ واحد أو بعض الأفراد أو أمر خارج ، ولا إلى المنفصلة التي ذكرناها ، لكن الإيراد على الوجه الأوّل أوقع جداً كما لا يخفى ، فلذا حمل كلام المحاكم في «فإن قلت» عليه ثمّ أورد على جوابه ما أورد ، ثمّ حمل المنفصلة على المنفصلة الأخرى حتى يستقيم الجواب وحكم بأنّه مع بعده عن السياق يصير كلّ من الأيراد والجواب قليل الوقع وقد ظهر بما تلونا عليك أنّ هذا بناء على ما عليه حمل كلام المحاكم في لأنّا نقول وأمّا على ما ذكرنا فالإيراد منحصر فيما ذكرنا والجواب في مقابله . ولا بعد لشيء منهما عن السياق بل حمل «لأنّا نقول» على ما ذكره رحمه الله لا يخلو عن بعد وإن كان في نفسه طريقه حقّة على ما فصّلناه فيما علّقناه على حواشي إلهيات التجريد فتأمّل . آقا جمال رحمه الله تعالى .

وهذا بخلاف الشروط المتعاقبة الغير المتناهية لانها لو فرض امكانها ولم يقل باستحالتها على ما هو رأي الحكما يمكن أن يفرق بينهما وبين ما نحن فيه ، إذ البديهية حاكمة بان اصل الوجود لابد ان يكون من خارج عن الممكنات الغير المتناهية التي لا وجود لها من ذاتها بدون مشاركة شيء منها في الايجاد وذلك لا يتصور بدون خارج مستقل في الايجاد وبعدما كان خارج مستقل في الايجاد بدون حاجة الى مشاركة شيء فيه فلا يضر توسط الاحاد وكونها شرطاً اذا لم يكن شريكة في الايجاد.

فإن قلت : ظاهر ان الامر الخارج لا يلزم ان يكون موجداً لكل واحد من الاحاد بدون مشاركة الغير كيف وفي صورة التناهي اليس يقولون ان الباري يجوز أن يكون موجداً لأول السلسلة ثم يوجد هو آخر وهكذا ففي هذه الصورة كيف يجوز أن يدعي انه لابد ان يكون الخارج موجداً لكل واحدٍ بالاستقلال؟.

قلت : فرق بين الصّورتين اذ بعدما حصل الوجود من الذات التي يكون موجودة بالنظر الى ذاتها يمكن ان يحصل الوجود من الموجود الذي لا يكون موجوداً بالنظر الى ذاته باعتبار الوجود الحاصل له من غيره وفيما نحن فيه المفروض انه ليس للخارج استقلال في افادة الوجود وظاهر ان الممكنات لا يحصل منها وجود ايضاً لا استقلالاً ولا شراكة من ذاتها فمن اين يحصل الوجود ؟ وهو ظاهر هذا. وان بني الكلام على الثاني فنقول اذا قطع النظر عن ورود ايراد ما فوق المعلول الاخير فلا شك انه لابد ان يكون الامر الخارج مستقلاً في ايجاد الجملة ، إذ الجملة اذا كانت موجودة وممكنة[1] فلابد لها من علة مستقلة وان

---

(١) في هامش «ث» : لم يظهر لي مقصوده طاب ثراه ، فإنّ الكلام كان في أنّه لم يظهر من الدليل إلّا أنّ الجملة تحتاج إلى أمر خارج وأمّا أنّ الخارج علّة مستقلّة لها فلا، وحينئذٍ فقوله : ←

فرض انها امر من خارج فلابد من استقلال ذلك الخارج ولو في الجملة كما لا يخفى ، فثبت ما ادعاه المحاكم على ايّ وجه كان فتأمّل .

قال المحشّي : أقول فيه بحث لأنّه تبيّن مما سبق[١].

اعلم ان الامام لم يحمل كلام الشيخ : «وإما أن يقتضي علة» على ما هو ظاهره لظهور فساده كما اشار اليه المحشّي سابقاً بل ذكرها في مقام تفسير والثالث أيضاً باطل[٢] : «لأن كل واحد يفرض على التعيين فانّه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته ولا لعلّة علّته إلى ما لا نهاية له واذا كان كذلك لم يكن ذلك الواحد علّة لبعض احاد الجملة ولا ما لا يكون علّة لبعض احاد الجملة لا يكون علّة للجملة»[٣] انتهى ، ولهذا حكم بأن هذا الفصل بيان لما كان محتاجاً الى البيان في الفصل السابق من ان ما ليس بعلة لبعض الآحاد ليس علة للجميع وانت خبير بان تفسير كلام الشيخ بهذا الوجه لا يخفى عن بعد هذا.

ثم من العجب ان الامام بعد ما جعل هذا الفصل لبيان هذه المقدمة المذكورة قال في بيانها: «وتفسير هذا الفصل ان علة الجملة اما ان لا يكون علة لشيء من اجزائها واما ان يكون علة لبعضها او لجملتها ـ وابطل الاول ثم قال ـ واما القسم الثاني وهو ان يفتقر بعض اجزاء تلك الجملة الى العلّة دون البعض فهذا جايز ولكن العلّة بالحقيقة لا يكون علة لذلك المجموع بل لذلك الجزء فقط»[٤] انتهى

وإذا فرض أنّها ـ أي العلّة المستقلة ـ أمر من خارج عين النزاع ولا بدّ له من بيان ولم يظهر ممّا ذكره رحمه الله فتأمّل . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٢.

(٢) «ب» : بل ذكر في مقام تفسيره .

(٣) «شرحي الإشارات» ج ١ ، ص ١٩٧ .

(٤) «شرحي الإشارات» ج ١ ، ص ١٩٧ .

لان هذه المقدمة التي ادّعاها في بيان بطلان القسم الثاني ليست إلّا المقدمة التي حكم بانها محتاجة الى البيان وجعل عقد هذا الفصل المصدر بالاشارة مشيراً الى نظريته لبيانها فتدبّر.

قال الشارح : والاشبه أن مراده بيان أن الممكنات لمّا افتقرت جملةً إلى خارجة فتلك العلّة يجب أن تكون علة لآحادها[١].

أقول الأشبه ان مراده بيان بطلان التسلسل في العلل بعدما اثبت وجود العلّة الأُولى بأن الامر الخارج لما كان موجداً للجملة فلابد ان يكون موجداً لآحادها وعلى تقدير كونه موجداً لآحادها لا يجوز ان يكون سلسلة مترتبة وإلّا لزم توارد العلتين على معلول واحد . لكن يمكن ان يقال انه على هذا لا حاجة الى ابطال ان الامر الخارج لا يجوز ان يكون علة لبعض الاحاد اذ على تقدير كونه علة لبعضها ايضاً يبطل التسلسل بالبيان المذكور كما لا يخفى . فالاولى أن يجعل مراد الشيخ مجموع ما ذكره الشارح وما ذكرنا فافهم .

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٢٧ .

[الفصل الرابع عشر من النمط الرابع]

قال الشيخ: كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف.[1]

قال الامام في تفسيره: «لما ثبت افتقار جملة تلك الاسباب والمسببات الممكنة الغير المتناهية الى شيء خارج عنها فذلك الخارج وجب ان لا يكون ممكناً ومعلولاً لانه لو كان كذلك لكان احد تلك الجملة لا سبباً خارجاً عنها. واعلم أنه يريد بالطرف الخارج الواجبَ، وبالوسط الممكنَ لان كل ممكن مستند الى غيره فيكون كالشيء الوسط والواجب لا يستند الى غيره ليكون كالطرف فقوله «كل جملة فيها علة غير معلولة فهي طرف» معناه ان كانت ممكنة كانت معلولة لكنا فرضنا انها غير معلولة هذا خلف»[2] انتهى.

ولا يخفى ان هذا التفسير مختّل جداً أما أولاً فلان حديث افتقار السلسلة الممكنة الغير المتناهية الى شيء خارج عنها وكون ذلك واجباً لا ممكناً معلولاً لا دخل له في هذا المقام، بل غرض الشيخ كما يدل عليه الفصل الآتي صريحاً من هذه الجملة المذكورة في هذا الفصل غير الجملة المذكورة في الفصل السابق وهي الجملة التي لا يكون لها علة غير معلولة وهذه الجملة هي التي يكون فيها تلك وهو ظاهر، وأما ثانياً فلان تفسير الطرف بالواجب والوسط بالممكن فيه من الركاكة

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٢٧.

(٢) «شرحي الإشارات» ج ١، ص ١٩٨.

مالا يخفى والحق في تفسير ما ذكره الشارح . وحاصله ان الجملة التي فيها علة غير معلولة لابد ان يكون تلك العلّة طرف تلك السلسلة اذ لو كانت وسطاً كانت معلولة ضرورة . وما ذكره الشارح آخر الفصل حيث قال: «فكانت واجبة غير ممكنة» كأنه كلام من قبل نفسه لا انه من جملة تفسير كلام الشيخ اذ لا شيء في كلام الشيخ يدل على ذلك بل الشيخ اشار في الفصل الآتي الى أن ذلك الطرف واجب فافهم.

قال المحشّي : فيحتاج إليه بيان أنّ كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات لم يكن فيها علة غير معلولة يكون الواجب طرفاً لها[1].

هذا هو الحق لكن الظاهر من سياق كلام الشيخ ان طرفه الواجب للسلسلة المفروضة في الفصل الأوّل أي الجملة التي ليست فيها علة غير معلولة لم يثبت بهذه المقدمة امّا أوّلاً فلقوله في هذا الفصل والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها طرف لها لا محالة حيث لم يشعر بان طرفيتها يظهر مما سبق بل ساق الكلام كأنها بديهية . وامّا ثانياً فلأنّه لم يذكر في الفصل السابق ان غرض الشيخ من هذه المقدمة اثبات طرفية الامر الخارج للجملة المفروضة بل ذكر ان الاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علّة خارجة فتلك العلّة يجب ان يكون علّة ايضاً لآحادها افراداً . ولو تفطن لان هذا الفصل له مدخل في اثبات الطرفية لكان الظاهر ان يجعل مراد الشيخ منه هذا ولا اقل من ان يجعله جزءً للمراد كما اشرنا اليه سابقاً فاذن يظن ان الشيخ ما بنى اثبات طرفية الامر الخارج على هذه المقدمة بل كانه حسب انها بديهة لكن هذا الحسبان مما لا وجه له ولابد من التمسك بهذه المقدمة حتى يثبت الطرفية كما لا يخفى مع انه على هذا يصير هذا الفصل حشواً في البين فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٤.

[الفصل السادس عشر من النمط الرابع]

قال المحاكم : فإنّ هـذا الجوهـر وذاك العـرض ليس بمسـتلزم لهـذا الجوهر الموجود وذاك العـرض المـوجود أي للـمجموع مـن أحـدهما ومـن الوجود[1].

فيه نظر اذ الظاهر أن هذا الموجود وذلك الموجود ليس المراد فيه مجموع الجوهر والوجود والعرض والوجود حتى يقال ان هذا المجموع ليس بموجود بناء على ان جزءه الذي هو الوجود امر اعتباري بل المراد مـنه الجـوهر المـوجود والعرض الموجود ولا شك انهما موجودان ، فالصواب في الجواب ان يقال[2] ما به الاتفاق الموجودية وما به الاختلاف الجوهر والعـرض وظـاهر ان الجـوهر والعرض لا يستلزمان الموجودية ضرورة انهما متحققان بـدون المـوجودية أو يخصّ الموجودية بالموجودية الخارجية مثلاً ونقول المراد بـلازم الشـيء لازم ماهيّته على ما هو المتبادر منه .

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠.

(٢) فـي هـامش «ث» : يـمكن المـناقشة فـيه بأنّ الوجـود وإن لم يـعتبر فـي هـذا المـوجود وذلك الموجود لكن قد اعتبر فيها المـوجود وهـو عـرض لهـا والعرض أنّـما يـوجد بـوجود مـعروضه بالعرض لا بالذات على ما حقّقه بـعض أجـلّة المـحقّقين والوجـود بـالعرض وجـود بـالمجاز كـما حقّقه أيضاً فهذا الجـوهر المـوجود وذلك العـرض المـوجود مـع قـيد المـوجود ليسـا مـوجودين حقيقةً فتأمّل . آقا جمال رحمه الله تعالى .

فإن قلت : جعل ما به الاختلاف هذا الجوهر وذاك العرض وهذا الجوهر وذاك العرض الموجود في الخارج لا يمكن ان يكونا هذا وذاك بدون الوجود في الخارج إذ الموجود في الذهن ليس هذا ولا ذاك بل شخصاً آخر.

قلت : ان لم نقل بأن التشخص هو نحو الوجود وان الشخص الخارجي يمكن أن يحصل في الذهن معرى عن وجوده الخارجي فلا اشكال ايضاً، وان قلنا به فلا يلزم أن يجعل ما به الاختلاف هذا الجوهر وذاك العرض بل ماهيّتهما الكلّية وكلام الشيخ ايضاً ليس صريحاً في ان مابه الاختلاف هذا الجوهر وذاك العرض بل قال : «وعارض لذاتيهما المختلفين» ويمكن أن يكون المراد بذاتيهما ماهيّتهما مع ان باب التسامح واسع فافهم.

قال المحشّي : ولو قيل تلك الأشياء مستلزمة لوجودها ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود عن الشيء[1].

هذا الايراد مختص بما ذكر في المثال ولا يجري في اصل البحث كما لا يخفى.

قال المحشّي : والحق في الجواب أن يقال : كلامه رحمه الله مبني على أنّ الوجود ليس بلازم للشيء[2].

بما ذكرنا من الجواب الصّواب لا حاجة الى ارتكاب هذا التكلف البعيد.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٤٥.

قال المحاكم : فإنّا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين بأعيانهما متفقين في أمر مقوم لهما، إذ لا مقوم لواجب الوجود قطعاً[1].

على ما مثل الشارح الاتفاق في المقوم باتفاق هذا الجوهر وهذا العرض الموجود في الوجود لا يتجه هذا الكلام كما لا يخفى.

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠.

[الفصل السابع عشر من النمط الرابع]

قال الشارح : والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات هاهنا أنّ ساير الصفات أنّما توجد بسبب الماهية[1].

فيه مصادرة.

قال الشارح : والماهية توجد بسبب الوجود[2].

فيه انّ الماهيّة ليست موجودة بسبب الوجود بل الموجودية هو الاتصاف بالوجود الذي يأبى عنه ظاهر ما ذكره الشارح هاهنا في تفسير اللازم والعارض كما لا يخفى.

قال المحشّي : وأمّا تعريف اللازم بما يمتنع انفكاكاً عن الماهية فالمراد منه ما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة على ما صرّح به المحقق الشريف ليتناول لازم الوجود والماهية ولم يختصّ بالأخير[3].

كما ان لازم الماهيّة الموجودة يمكن تقسيمه الى لازم الوجودين ولازم احدهما كذلك يمكن تقسيم لازم الماهيّة ايضاً الى ما يلزم الماهيّة بحسب الوجودين او احدهما فلا فرق. إلّا أن يقال المتبادر من قولهم ما يمتنع انفكاكه

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٣٢.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٥.

عن الماهيّة انه يمتنع انفكاكه عنها بحسب الوجودين فافهم وسببها اما الذات على تقدير جوازه أو الغير، والصواب في بيان الفرق ـكما أشار إليه المحاكم ـأن يقال: انّ الماهيّة ما لم تكن موجودة لا يمكن ان يكون سبباً لوجود شيء فلو كانت سبباً لوجودها لزم ان يكون موجودة لا يمكن أن يكون سبباً لوجود شيء، فلو كانت سبباً لوجودها لزم أن يكون موجودة أولاً حتى تصير موجودة وهو محال، وهذا بخلاف ما اذا كانت سبباً لصفة[1] أخرى غير الوجود إذ لا محذور فيه لجواز ان يكون موجوديتها متقدمة على ثبوت صفة لها فافهم.

قال المحشّي: أقول: استفاد من قول الشيخ: «ولكن لا يجوز أن يكون الصفة التي هي الوجود للشيء أنّما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود» أنّ الصفة التي هي الوجود يجوز...[2].

لا يخفى أنه قد حقّق بعض أُن ما هو معنى مغاير لشيء فثبوته له أو حمله عليه أو اتصافه به أو ما شئت فسمّه لابد له من علة وحينئذٍ يرد الاشكال في المقام سواء اعتبر مفهوم كلام الشيخ أو لا و يندفع بما فصّل في حواشي شرح التجريد الجديد وقد فصّلنا القول فيه في تعليقاتها وكلام المحاكم يمكن تطبيقه عليه بعناية كما يظهر عند الرجوع اليه وحينئذٍ يندفع جميع ما اورده المحشّي عليه في هذه الحاشية فتدبر.

قال المحاكم: لان الانسان انما يكون انساناً اذا كان موجوداً.[3]

إن أُراد ان ثبوت الانسانية للانسان موقوف على وجوده فممنوع، كيف

---

(١) «ب» +: بوجودها لزم أن يكون بصفة.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٦.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣١.

وقد تقرّر عندهم ان الذاتيات غير مجعولة . وإن أراد الملازمة فمسلّة لكن لا يجديه اذ حينئذٍ لا يلزم من كون الوجود للانسانية ان يكون كونه موجوداً قبل كونه موجوداً وهو ظاهر .

قال المحاكم : فهذا الكلام صريح في أن عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة .[1]

والشارح أيضاً صرّح بذلك حيث قال : «إن الإمام حكم بعد إثبات الاشتراك المعنوي أن الوجود مساو في الجميع حتى صرّح بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ـ و قال ايضاً ـ انه بعد الحكم بالمساواة لما رأى ان الوجود عارض في الممكنات حكم بأن وجود الواجب أيضاً عارض»[2] وبعد ذلك كيف يصح ان يقال ان وجود الواجب لو لم يكن عارضاً لزم اما المساواة واما الاشتراك اللفظي وهو ظاهر .

قال المحشّي : وملخّصه أنّ اللازم هاهنا تقدّم الوجود على كونه موجوداً[3] .

يمكن توجيه كلام المحاكم بوجه آخر وهو ما سنبينه بعد في الحاشية المعنونة بقوله: «وايضاً هب».

قال المحشّي : وهاهنا يحتمل ان يكون تخصيص[4] .

---

(١) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٣٣ .

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣٢ .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٦ .

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٧ .

لعمري ان التزام السّهو أهون بكثير من ارتكاب مثل هذا التوجيه البعيد كما لا يخفى.

قال المحشّي : وأما أنّ هذا الاعتراض عام الورود.[١]

انت خبير بأن هذا ليس اعتراضاً على ما اختاره الامام لأنه قائل بمساواة وجود الواجب لوجودات الممكنات فكيف يجعل هذا اعتراضاً عليه فلا يحسن هذه العبارة كيف وظاهر ان غرض المحاكم ليس ان هذا الاعتراض وارد على المذهبين جميعاً فلم خصّه باحدهما بل الغرض ان الامام الزم المساواة من اثبات الاشتراك المعنوي وبعد ذلك اعترض بأنه لابد اما من القول بالعروض في وجود الواجب ايضاً والقول بالاشتراك اللفظي لا انه اعترض بأن من عدم العروض يلزم اما المساواة واما الاشتراك اللفظي فافهم.

قال المحشّي : وأمّا ماذكره [المحاكم] من التوجيه بقوله : «لا يقال» فغير نافع[٢].

فيه نظر لان هذا التوجيه ينفع في تصحيح النقل ايضاً بيانه ان اكثر اعتراضات الامام بل كلها مبني على كون حقيقة الواجب مساوية لوجودات الممكنات مثل لزوم كون حقيقة معلومة مع انها غير معلومة ونحوه على ما سيجئ وحينئذٍ فمراد الشارح انه لزم الامام من عدم العروض اما مساواة حقيقة الواجب لوجود الممكنات وفرع عليها مفاسد لكنه لم يتعرض لذكر المفاسد لأنه هاهنا في مقام الاجمال وسيفصّله بعد ذلك أو الاشتراك اللفظي وظاهر أن هذا النقل مطابق

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٧.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٨.

لا غبار عليه وليس فيه سوى انه اجمل في الكلام ولا محذور فيه فافهم.

قال المحشّي : فيه بحث ، أمّا أولاً فلأنّ هذا الكلام مشترك الورود[١].

فيه نظر لان الكلام ليس مشترك الورود اذ مساواة حصّة الوجود التي في الواجب مع حصص وجودات الممكنات بعد القول بالاشتراك المعنوي لا مجال لانكاره وهو ظاهر بخلاف مساواة حقيقة الواجب لوجودات[٢] الممكنات بعد الحكم بالاشتراك المعنوي وكون الوجود عين حقيقة الواجب ، إذ فيه احتمال ان لا يكون حقيقة الواجب مجرد الوجود ويكون حكمهم بانه عين الوجود اي انه عين الوجود الخاص والجواب ان مراد الامام من المساواة لو كان مجردّ هذا كما يدعيه المحاكم آخر البحث فلا يلزم من عدم العروض المحذورات التي اوردها على الحكماء كما يظهر عند المراجعة اليها.

قال المحشّي : وأمّا ثانياً فلأنّ حقيقة الواجب لو كان هو الوجود بشرط عدم العروض.[٣]

فيه انه يجوز ان يكون مراد المحشّي من الوجود بشرط لا الوجود الخاص وحينئذٍ لا يلزم مساواته مع وجودات الممكنات في الحقيقة النوعية ولو قيل انه لا يتجه حيئنذٍ ايراداته على الحكماء فيرجع الى ايراده الاول كما لا يخفى . والاولى في الايراد على المحاكم ان يقال انّ ماذكرته هو بعينه ما سيذكره الشارح في الجواب عن اعتراضات الامام حيث تبين ان حقيقته تعالى ليست هي الوجود المطلق حتى يلزم ما ذكرته بل الوجود الخاص والوجود المطلق عرضي له لأنه

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٨ .

(٢) «ب» : لوجود .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٨ .

مقول بالتشكيك واللازم من الاشتراك المعنوي ليس إلّامساواة حصص الوجود المطلق في الحقيقة لأفراده وهو ظاهر.

قال المحشّي : وأمّا الإمام اعترف بتساويهما ... فجوابه أنّ الإمام جعل تساويهما محذوراً.[١]

لم يجعل الامام المحذور التساوي بل عدم العروض فالاولى ان يقال انه حينئذٍ لا يلزم المحذورات التي اوردها كما اشرنا اليه آنفاً.

قال المحشّي : فعلم أنّ المراد منه الاشتراك في الحقيقة النوعية وقد عرفت فساده[٢].

ظاهره انه مفسدة على الامام وليس كذلك إذ الفساد[٣] الذي ذكره آنفاً لا يلزم على من لا يقول بعدم العروض كالامام وهو ظاهر إلّا ان يتكلف ويحمل الكلام على انه عرف فساده على القول بعدم العروض فافهم.

قال المحشّي : وهذا ما ذهب إليه أهل التحقيق وهو أنّ الوجود شخص واحد قائم بذاته وموجوديته بنفسه وهو عين ذاته تعالى، وموجودية ماعداه من الممكنات بسبب علاقة بينها وبينه، إلّا أنّ حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا فالموجود متعدد والوجود واحد.[٤]

الظاهر انّ لا تحقيق فيه كيف ومن اجلى البديهيّات تصوّر الوجود وظاهر

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٩.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٩.

(٣) «ب» : المفاسد.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٩.

انّ هذا المتصور البديهي[١] امر صفتي ناعتي[٢] وانكار صفتيته وناعتيته ليس إلّا كانكار صفتية ساير الصفَات التي لا شك في صفتيتها ولا مجال لانكارها كالفوقية والتحتية والابوة والبنوة ونحوها ، وعلى تقدير ان يقال انه لعلّ ان يكون لهذا المفهوم البديهي المتصوّر كنه غير ما يتصوّر وما يتصوّر وجهٌ له، وكان ذلك الكنه مجهولاً لنا ويسلّم ذلك غاية ما يلزم منه ان يكون كنهه مجهولاً لا ان لا يكون كنهه صفة بل قائماً بذاته كيف ولو كان كذلك لم يكن هذا الوجه وجهاً له ، إذ الوجه لابدّ من صدقه على ذي الوجه وإلّا لكان امراً اجنبياً عنه فحينئذٍ لا يكون حاصل ما ذكروه وذهبوا اليه إلّا شيئاً لا يعلم حقيقته ، وليس هذا الامر البديهي الذّي يعلمه كل احد ويسمّونه بالوجود ومرادفاته من اللغات الاخرى ولا يصدق هذا الامر البديهي ايضاً عليه هو حقيقة الواجب تعالى . وذلك حق ، لكن القول بأنه[٣] وجود لا يعرف له معنى سوى ان يقال انهم اصطلحوا على ان يسمّوا ذلك الامر الحقيقي بالوجود ثم بعد ذلك الاصطلاح هل يقولون بان الممكنات متصفة بهذا الامر البديهي الذي يعلمه كل احد بنحو اتّصافه بساير الصفات الأخرى أم لا ؟ فإن قالوا به[٤] فلم يبق بينهم وبين غيرهم فرق سوى انهم اصطلحوا على ان يسمّوا ذات الواجب بالوجود وهذا امر لفظي[٥] ولو كان فيه نزاع لكان نزاعاً شرعيّاً من حيث ان اسماء الله تعالى هل هي توقيفية ام لا؟ وما قالوا من علاقة الممكنات به

---

(١) في هامش «هـ» : وهو الذي يعبّرون عنه بزيادة الوجود.

(٢) في هامش «هـ» : فلا يكون قائماً بذاته فلا يكون هو حقيقة الواجب .

(٣) أي الشيء الذي ذكر .

(٤) في هامش «هـ» : وهو حقّ ، لكن يصير النزاع حنيئذٍ لفظياً لا معنوياً.

(٥) في هامش «هـ» : فلفظ الوجود حينئذٍ مشترك بين ذات الواجب والأمر البديهي المعلوم لكلّ أحد كاشتراك لفظ العين .

فذلك ايضاً لا ينكره احد وان لم يقولوا[١] بالاتصاف بهذا الامر البديهي فذلك مخالف للضرورة ومصادم للبديهية وأيّ امر لهم اجلى منه وأيّ مطلب حصلّوه اوضح من هذا، وقل لي هل فرق بين ما جعلوه اوّل الأوايل أي إنّ السلب والايجاب لا يجتمعان ولا يرتفعان الّذي انكاره سفسطة ومنكروه سوفسطائية وبين أن الاشياء الموجودة التي نشاهدها متّصفة بالأمر البديهي الذي نتصوّره من لفظة الوجود ومرادفاته، ولا اظنّك ان يكون لك في عدم الفرق تأمل فان وجدت في نفسك فيه تأملاً فلا تسوّف ـ بمعنى التأخير ـ في معالجتها ولا تؤخر في مداواتها وعليك بمطالعة النسخة التي فيها علاج السوفسطائين ومداواة المتحيرين عافانا الله جميعاً بفضله العميم عن امراض الجهالات واسقام الضلالات وثبتنا على دينه القويم وصراطه المستقيم انه ذو المنّ الكريم والفضل العظيم.

قال المحشّي : وأمّا أنّه لا يتعدّد فلأنّ كلاً من فرديه لو كان مجرد الوجود لزم أن يكون الوجود مع وحدته متعدداً، وإنّه محال[٢].

بعد ابطال الكلّية لا حاجة الى ابطال التعدّد وهو ظاهر وكأنه اراد نفي التعدد وان لم يكن المتعدّد المصطلح استظهاراً ، وعلى هذا الايراد عليه ما اورده المحشّي في المقام الثاني فافهم.

قال الشارح : فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما، بل هو أمر لازم لهما من

---

(١) في هامش «هـ» : وبناء على هذا وإن كان النزاع معنوياً لكن ذلك باطل لمخالفته الضرورة والبديهة.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٤٩.

خارج[١].

هذا مما لا محصّل له أصلاً لأن البياض الذي يكون عرضياً لافراده إما أن يكون أمر اعتبارياً او موجوداً، والأول باطل ضرورة. وعلى الثاني لا شك ان هذا الامر الموجود هو الذي من الكيفيات المحسوسة وظاهر ان لها افراداً سواء قلنا انّها عارضة لاشياء أخرى هي أيضاً من الاعراض اولا وان تلك الافراد مختلفة بالشدة والضعف فلزم ان يكون الامر المختلف بالشدة والضعف ذاتياً لأفراده فافهم.

قال المحشّي : والحقّ أن يفصّل ويقال : إن أراد أنّ المطلق يقتضي عروض أفراده للماهيات أو لا عروضها فالجواب ما ذكره الشارح[٢].

التفصيل التام أن يقال : ان اراد بقوله : «ان الوجود من حيث هو وجود اما أن يقتضي العروض أو اللاعروض أو لا يقتضي شيئاً منهما» أنّ أفراده كيف هي ، فيختار أنّ بعضها يقتضي العروض وبعضها اللاعروض ولا محذور ، إذ حقايقها مختلفة ، وان كانت مشتركة في امر عرضي هو الوجود المطلق . وان اراد أن المطلق يقتضي عروض افراده اولا عروضها فيختار ان لا يقتضي شيئاً منهما ولا فساد وهو ظاهر .

وان اراد ان المطلق يقتضي عروض نفسه أو لا فان اريد عروضه لافراده بمعنى صدقه عليها مواطاة ليكون العارض بمعنى الخارج المحمول فيختار انه يقتضي العروض في الجميع حتى الواجب تعالى اذ فيه ايضاً عارض للوجود

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٣٤.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥١.

الخاص، وان اريد عروضه للماهيّة بمعنى قيامه بها فلا يخلو امّا أن يراد القيام بلا واسطة أو الأعم، فان اريد القيام بلا واسطة فان قلنا بأن في الممكنات أيضاً وجودات خاصة غير حصص الوجود فيختار انه يقتضي اللاعروض في الجميع، إذ ليس في شيء من الموجودات عارضاً كذلك على هذا التقدير، وان لم نقل به فيختار حينئذٍ اما العروض ونقول انه يقتضي العروض اذا كانت ماهيّة، أو انّه لا يقتضي العروض بل المقتضي الماهيّات والثاني أولى كما لا يخفى، وان اريد القيام الاعم فان لم نقل بالوجودات الخاصة في الممكنات فالامر فيه ايضاً كسابقه من تمشي الوجهين فيه وان قلنا بها فيزيد وجه آخر وهو انه يجوز ان يكون المقتضي للعروض فيما يعرض الوجودات الخاصة هذا ولا يخفى ان ماذكره الشارح ظاهره منطبق على الشق الاول الذي ذكرنا لا على ما قاله المحشّي فافهم.

قال المحاكم: فنقول: لا نسلّم أنّ تخصيص الوجود بالإضافة إلى المحال، وإنّما يكون كذلك الوجود لو لم يكن قائماً بالذات وهو ممنوع[1].

لا يخفى ان عدم تخصيص الوجود بمجرد الاضافة الى المحل لا يتوقف على كونه قائماً بالذات اذ على تقدير قيامه بالغير ايضاً يجوز ان يتخصّص بشيء سوى الاضافة الى المحل كما يقول في الوجودات الخاصة في الممكنات سوى الحصص[2] من يقول بها فافهم.

قال المحاكم: فإنّ الشيخ يصرّح فيما بعد: أنّ الوجود مقوم للواجب عارض للممكن[3].

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٦.

(٢) «ب»: المخصّص.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٦.

هذا التصريح مما لا يجديه وانما يجدي لو قال بدله فافهم.

قال المحاكم: وهذا المنقول غير ما ذكره الامام لأن الإمام استفسر ...[١].

اعلم ان الامام قال في هذا المقام: «فالحجة التي عوّل عليها الشيخ في بيان انه لا يجوز ان يكون وجود الله تعالى زايداً على ماهيّته تعالى بجميع مقدماتها مسلّمة إلّا قوله لو كانت الماهيّة علّة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلّة متقدمة بالوجود على المعلول. فانا نمنع هذا التقدم وبيانه من وجوه. الأول: انّا سنبيّن ان شاء الله تعالى في النمط الخامس من هذا الكتاب الى آخر ما نقله المحشّي[٢] عنه وقال[٣] بعد ما نقله وذلك مما لا فايدة فيه، وان اريد بالتقدم امر وراء المؤثرية فذلك غير متصوّر فضلاً عن ان يكون مصدّقاً به»[٤] انتهى.

وعلى هذا نقول: انّ الإمام لما منع التقدم ها هنا فلا ضير ان لم يتعرض الشارح لبيان معنى التقدم ويكفي باثبات المقدمة الممنوعة من جهة انّا نعلم بالضرورة أن التأثير مشروط بالتقدم فالعلة لابدّ أن تكون متقدمة بالوجود. على انا لا نسلّم انّه لم يتعرض لبيان معنى التقدم بل ادعاؤه الضرورة في ان التأثير مشروط بالتقدم بمنزلة أن يقال انا نعلم التقدم بالضرورة ونعلم ان التأثير مشروط به فليس بعينه التأثير وبما قررنا اندفع ما اورده المحاكم من أنه: «لا يتوجّه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال نحن نعلم بالضرورة ـ الى

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٨.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥٣.

(٣) أي وقال الإمام.

(٤) «شرحي الإشارات» ج ١، ص ٢٠٣.

قوله ـ ثم الامام»[١] لان كلام الشارح ليس منعاً بل اثبات للمقدّمة الممنوعة.[٢]

وحديث انه لابد في جواب الاستفسار من البيان[٣] فقد ظهر جوابه، وما ذكره من أنه: «لو بيّن لكان هذا القول حشواً»[٤] كأنه حشو اذ ظاهر ان في ضمن هذا القول يثبت المقدمة الممنوعة. وبمجرد بيان معنى التقدّم لا يحصل ذلك المطلوب بل ليس ما ذكره الشارح سوى ما ذكره المحاكم بقوله: «والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتيب العقلي...»[٥] الى آخره كما يظهر عند التأمّل، نعم في ما ذكره بقوله: «ثم الامام ـ الى قوله ـ والحق»[٦] فالحق معه إلّا أن يقال ان الشارح كانه تسامح حيث ان العمدة في هذا المقام في الاعتراض والجواب جميعاً عدم كون التقدم امراً وراء التأثير ونفيه، فالشارح انما تعرض لذلك ولم يبال بتقرير الجواب والسؤال مطابقاً لما ذكره الامام اذ الغرض يحصل بكل حال وليس مثل هذه الامور مخلاً بالمقصود والمراد فتأمل.

قال المحشّي: أقول: ما نقله الشارح عن الإمام ذكره الإمام قبل هذا البحث في دليل بطلان الدور[٧].

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٨.

(٢) في هامش «ث»: لا اعلم أنّ حكم المحاكم بأنّ ما ذكره الشارح منع لأيّ وجه. فكأنّه باعتبار لفظة «هب» بعد ذلك في كلامه، فإنّه يتعارف إيراده في مقام المنع. والأمر فيه هيّن كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٨.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٨.

(٥) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٨.

(٦) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٨.

(٧) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥٢.

هذا من العجايب وكأنّ مثل هذه الامور ناش من التعصّبات الباردة الركيكة وتسليم الاعتراض أولى منه كثيراً.

قال المحشّي: والجواب أنّه لو قال الإمام ذلك في هذا الموضوع فللشارح أن يقول مثل هذا في دليل بطلان الدور(١).

هذا أيضاً [عجيب] إذ الكلام في أن الامام لم يقل بعدم الفرق بين هاتين العبارتين بل بين عبارتين اخيرتين فنقل الشارح غير مطابق فحينئذٍ القول بأن العبارتين اللتين لا فرق بينهما يمكن ان ينضم الى احديهما شيء يحصل الفرق بينهما أيّ ربط له بالمقام، وان كان مراده ان تلك الزيادة مأخوذة هناك أيضاً مع ان الامام حكم بعدم الفرق كما يدل عليه كلامه ففيه ان ما حكم الامام بالفرق بينهما هو ان العلّة علة وان العلّة متقدمة على المعلول بالوجود بمعنى أنها علة مع اعتبار الوجود وقيد الموجود المأخوذة في بحث الدور البتة ليس بهذا المعنى اذ ظاهر ما يقولون ان مافيه التقدم في التقدم بالذات الوجود او العدم وليس معناه ان الماهيّة مؤثرة باعتبار الوجود ولو فسّر بهذا المعنى لم يقل الامام حنيئذٍ ان لا تفاوت بين العبارتين بل كما قال ها هنا: انّه مصادرة على المطلوب كأن يقول هناك انه غير نافع في المقصود اذ كون كل منهما مؤثراً في الاخر باعتبار الوجود وبانضمامه من دون اعتبار التقدّم لا يكفي في ابطال الدوّر وهو ظاهر فتأمّل فيه.(٢)

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥٣.

(٢) في هامش «ث»: وجه التأمّل أنّه لعلّه أراد أنّ في بحث الدور أيضاً يمكن أن يؤخذ لفظة الوجود بهذا المعنى الذي أخذه هاهنا، ويعترض بوجه آخر غير ما اعترض. بل بما ذكرنا آنفاً كما أنّ في بحثنا هاهنا أيضاً يمكن أن لا يؤخذ لفظة الوجود ويعترض بما اعترض في بحث الدور كما سنشير إليه. فتأمّل. منه مدّ ظلّه.

قال المحشّي : ثمّ إن الشارح لم يتوجّه لاعتراضه المذكور على هذا البحث لأنّ الإمام أحال بيان أنّ معنى التقدم بالذات هو التأثير الى النمط الخامس[١].

قد بيّنا ان الشارح توجه لاعتراضه هاهنا ايضاً والمطلوب انه لا فرق بين ما ذكره ها هنا وما سيذكره في النمط الخامس اذ ليس ثمة ايضاً إلّا دعوى الضرورة في حصول معنى هو التقدم وها هنا أيضاً أدعى الضرورة في ان التأثير مشروط بالتقدم فلا تفاوت بينهما في المآل فافهم.

قال المحشّي : ولا يخفى عليك ان ما ذكره الامام يرجع إلى أنّ قوله: العلّة متقدمة على المعلول بالوجود إعادة للشرطية المذكورة ، وهي أنّه لو كان علة لكانت متقدمة بالوجود لا أنّه لكان عين التالي.[٢]

فيه نظر لان الشرطيّة المذكورة هي قولنا لو كانت الماهيّة علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ، واستدل عليها بان العلّة متقدمة على المعلول بالوجود ، وقال الامام ان التقدم ليس إلّا العلية ، فحاصل كلامكم ان الماهيّة لو كانت علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها أنّها لو كانت علة لكانت مؤثرة في نفسها باعتبار الوجود أي مع الوجود لانّ العلّة مؤثرة في المعلول باعتبار الوجود أي معه وحنيئذٍ يكون مصادرة على المطلوب الاوّل لانا لا نسلّم ان العلّة يؤثر في نفسها مع الوجود وباعتباره بل في غيرها ، فظاهر انّ هذه المقدمة اي ان العلّة متقدمة على المعلول بالوجود بهذا المعنى الذي ذكرنا لا معنى لجعلها عين الشرطيّة وهو ظاهر[٣]. نعم يرد على المحاكم انّ كونها عين

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ١٥٣.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ١٥٤.

(٣) في هامش «ث» : لا يخفى أنّه بما قرّرنا كلام الإمام ظهر أنّ لفظة «السابق» في كلامه الذي ←

التالي[1] أيضاً لا معنى له بل هو دليل على الملازمة كساير الادلة المتعارفة غاية الامر انه ليس بمسلم بل هو عين المدعى ويمكن ان يتكلف من جانبه ويقال ان التالي بعد حذف اداة الجزاء هو ان الماهيّة مؤثرة في نفسها باعتبار الوجود ولما كان تأثيرها في نفسها باعتبار الوجود باعتبار فرض كونها فرد العلّة والمعلول فكانه عين قولنا العلّة مؤثرة في المعلول باعتبار الوجود وهذا مع ما فيه من التكلف يرد عليه انه يفهم من سياق كلامه ان كونه اعاة التالي كأنه فساد في الدليل وظاهر أن كون دليل الملازمة اعادة للتالي بهذا الاعتبار مما لا فساد فيه بل هو حكم جميع ادلة الملازمات كما لا يخفى.

ثمّ انه بنحو ما ذكرنا من التكلّف من جانب المحاكم يمكن ان يتكلّف من جانب المحشّي ايضاً ويقال انّ هذه المقدمة عين الشرطيّة باعتبار ان كون الماهيّة داخلة في هذا الحكم قد علمت انه باعتبار فرض عليتها لنفسها وذلك انما يحصل في ضمن المقدم فيمكن ان يقال بهذا الاعتبار ان هذه المقدمة عين الشرطيّة باعتبار أن تكون الماهيّة داخلة بتمامها لكن حينئذٍ انكاره لكونها اعادة للتالي ليس على ما ينبغي وان كان لا يخلو من وجه فافهم.

ثم لا يذهب عليك انه كان يمكن ان يقول الامام ان التقدم ليس إلّا التأثير فقولكم انّ الماهيّة لو كانت علة لنفسها لكانت متقدمة على نفسها بمنزلة أن يقال ان الماهيّة لو كانت علة لنفسها لكانت علّة لنفسها ولا محذور فيه لكنه سلك في الاعتراض طريقاً آخر لظهور هذا الطريق وهذا هو الذي ذكره الشارح ووجهه

→ نقل المحشّي عنه ليس بمناسب، بل الأولى تركه، وكذا لفظة «بعد» في قوله: «إلّا بعد وجوده». والمناسب: «إلّا باعتبار وجوده» فافهم. منه مدّ ظلّه.

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٨.

ماذكرنا سابقاً ان العمدة في المقام كون التقدم هو العلية ام لا وبعد اخذ ان التقدم هو العلية يمكن الاعتراض بأي وجه كان واذا بطل ذلك بطل الاعتراض بالكلية ، فالشارح لم يبال بعدم المطابقة في النقل واخذ ما هو العمدة والاصل فتدبّر .

قال الشارح : وايضاً هب أن التقدم هو التأثير لكن الماهيّة لا يتصوّر أن تؤثر إلّا إذا كانت في الأعيان[1].

ان اراد بقوله ان الماهيّة لا يتصوّر ان يؤثر إلّا اذا كانت في الاعيان انه لا ينفك تأثيرها عن الكون في الاعيان ، فذلك مسلّم لكن لا يجديه ، إذ لا يلزم من ذلك اشتراط التأثير بالوجود و هو ظاهر ، وان اراد ان تأثيرها مشروط بالوجود في الاعيان فمع الاغماض عن انه لا يناسب حينئذٍ تفريع الاشتراط عليه كما هو الظاهر فيه انه اول النزاع وعين المصادرة على المطلوب الاوّل كما قال الامام: «إما ندعي ان المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس ماهيّته فقط لا باعتبار وجود آخر سابق فيكون كلامكم إعادة لمحل النزاع بعبارة أخرى»[2] وكان مراد الشارح ان الاشتراط بديهي لا يقبل النزاع وانت خبير انه ليس كذلك .

نعم تأثير الشيء في وجود غيره ظاهر انه لابد من ان يكون موجوداً ، ويكون التأثير باعتبار وجوده واما في وجود نفسه فلا نسلّم انه مشروط بوجوده بل العقل لا ينقبض من ان يكون شيء بحيث يكون وجوده من ذاته ودعوى البداهة في نفسه غير مسموعة كيف ولو لم يجوز[3] ذلك لزم ارتكاب اشياء كثيرة ينقبض من ارتكابها العقل السّليم . إذ على هذا التقدير لابد اما من القول بأن

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٣٨.

(٢) «شرحي الإشارات» ج ١، ص ٢٠٣.

(٣) كذا ، والصحيح : لم يجز .

الوجود معنى واحد هو عين ذاته تعالى وموجودية الممكنات بعلاقة بينه وبينها لا بقيام الوجود وقد عرفت طرفاً مما فيه .

وفيه ايضاً انه حينئذٍ اما ان يقال انه يفهم حينئذٍ معنى بديهيّاً من لفظة الموجود مشتركاً بين الواجب والممكن ام لا والثاني مكابرة صرفة ومصادم للدلايل التي ذكروها في اشتراك الموجود وللضرورة التي ادعوها وهي الحق الصحيح . وعلى الأوّل نقول انّ هذا المعنى البديهي العام لا يمكن أن يكون عين ذات الواجب فيكون مغايراً له وكل ما يغاير الشيء فثبوته لذلك الشيء او حمله عليه او اتصافه به او ماشئت فسمه لابد له من علة على ما بنوا اثبات عينية الوجود على هذه المقدمة وعلته اما نفس ذات الواجب او غيره والثاني باطل ضرورة وعلى الاول يجب ان يكون ذات الواجب الوجود مقدماً بالوجود على كونه موجوداً على ما ادعوه هذا خلف .

ولو قيل ان قولنا ما يغاير الشيء فثبوته لذلك الشيء لابد له من علّة انّما هو في المبادي لا المشتقات او انه في المشتقات أيضاً لكن نقول ان المشتق اذا كان مبدأه عين ذلك الشيء فثبوت ذلك المشتق له لا يحتاج الى علّة بل يكون بمنزلة الذاتيات فكما انّ ثبوتها للذات لا يحتاج الى علّة فكذلك المشتق مثلاً اذا كان شيء عين البياض فمفهوم الأبيض وإن كان مغايراً له لكن ثبوته له لا يحتاج إلى علّة لأنّه عين البياض ، وثبوت الابيض له بمنزلة ثبوت الذّاتيات .

فتكلّف[1] سمج وتخصيص في المقدمات العقلية بارد سيما التخصيص

---

(١) جواب لقوله : ولو قيل .

الاوّل إلّا أن يقال ان الابيض مثلاً معناه ما قام به البياض أعم من ان يكون قياماً حقيقياً او قياماً مجازياً يعني قيام الشيء بنفسه فالبياض اذا كان قايماً بذاته يصدق عليه ذلك المعنى الاعم ويشارك فيه ساير الاشياء القايمة بها البياض ويكون ذلك المعنى مغايراً له ويكون صدقه عليه محتاجاً الى علة لكن الابيض حينئذٍ كان له فردان يتحقق في ضمن كل منهما : احدهما ما قام به البياض قياماً حقيقياً كالجسم والآخر ما قام به قياماً مجازيا كالبياض القايم بذاته وهذا المعنى الاخير[١] كأنه عين البياض[٢] ولا تفاوت بينهما اصلاً والاول[٣] معنى مغاير ايضاً للجسم كمغايرة المعنى الاعم[٤] له . وحينئذٍ نقول اذا فرض ان الوجود عين ذات الواجب فالموجود المأخوذ[٥] منه بالمعنى الاعم المشترك بينه وبين الموجودات التي سواها يكون بمعنى ما له علاقة بالوجود ، أعمّ من علاقة العينية أو علاقة اُخرى سواها ، وهذا المعنى المشترك البديهي مغاير لذات الواجب وثبوته له معلل بالعلة .

لكن نقول قد عرفت انّ هذا المعنى الاعم كان له فردان: أحدهما عين

---

(١) في هامش «هـ» : أي الأبيض بالمعنى الأخير، وهو ما قام به البياض قياماً مجازياً كأنه عين البياض.

(٢) في هامش «هـ» : أي البياض القائم بذاته أبيض، فهذا المحمول عين الموضوع، لا تفاوت بينهما أصلاً، بخلاف حمل الأبيض بالمعنى الأخص وهو ماقام به البياض قياماً حقيقياً على الجسم في قولك : «الجسم أبيض» ، فإنّ المحمول هنا مغاير للموضوع، وكذا الحكم في حمل الأبيض بالمعنى الأعم وهو ماقام به البياض مطلقاً أعم من أن يكون قياماً حقيقياً أو مجازياً، فإنّ المحمول فيها وهو الأبيض بالمعنى الأعم مغاير للجسم.

(٣) في هامش «هـ» : أي ما قام به البياض قياماً حقيقياً.

(٤) في هامش «هـ» : وهو ما قام به البياض مطلقاً .

(٥) في هامش «هـ» : أي الموجود المنتزع من ذات الواجب أعني الوجود الخاص .

ماصدق عليه ذلك المعنى بخلاف ذلك المعنى والآخر غيره[١] ايضاًكهذا المعنى[٢] فتحقق الموجود في الواجب تعالى في ضمن هـذا الفـرد الذي هـو عـين ذات الواجب تعالى ولا مغايرة إلّا بالاعتبار[٣] وعلى هذا اذا قلنا بأن ثبوته للـواجب تعالى وحمله عليه معلّل بعلّة وانّ العلّة لابدّ أن تكون متقدمة بالوجود لا يسلتزم محذوراً لانّ تقدّمه بالوجود معناه انه لابد أن يكون موجوداً اوّلاً حتى يكون سبباً لحمل الموجود بهذا المعنى الاعم عليه وهذه الموجودية المتقدمة يمكن ان يكون باعتبار الموجودية الخاصة التي هي عين ذاته ولا مغايرة إلّا باعتبار.

لا يقال: لا يلزم ان يكون الواجب تعالى موجوداً بوجودين[٤].

لان الموجودية بوجودين بهذا النحو أي بالاخص والاعم في ضمنه مما لا نسلّم ان فيه[٥] محذوراً اذ ليس هو إلّا كاتصاف الجسم مثلاً بـاللّون الخـاصّ والمطلق في ضمنه فتدّبر.

وأما القول بان الوجود معنى بديهي كلّي يكون قايماً بالممكنات لكن له فرد خاص[٦] يصدق عليه ذلك المعنى صدقاً عرضياً وليس ذاتياً[٧] له كما هو المشهور

---

(١) أي غير ما صدق عليه.

(٢) أي المعنى الأعم.

(٣) «هـ»: باعتباره.

(٤) في هامش «هـ»: أحدهما متقدم والآخر متأخر.

(٥) في هامش «هـ»: بل المحذور هو أن يكون الشيء موجوداً بوجودين مخصوصين مستقلين.

(٦) أي وجود خاص، وهو وجود الواجب.

(٧) في هامش «هـ»: فيه أنّ المشهور بينهم أنّ صدق الوجود بالمعنى العام البديهي على الواجب صدق عرضي.

بينهم وكلام الشارح موافق له ظاهراً[١].

ففيه أيضاً أشياء:

منها ان حمل هذا المعنى العام البديهي على موجود مواطأة مما ينقبض عنه العقل السليم.

ومنها انّه إمّا ان يقال بأن الوجود البديهي المشترك عارض قائم بهذا الوجود الخاص أو لا. فإن قيل بالعروض فلا فرق إذن بينه وبين الممكنات اذ يكون موجوديته أيضاً بقيام الوجود فيبقى المحذور الذي يزعمونه في زيادة الوجود بحاله. وأما القول بأن الوجود عارض له قائم به لكن ليس موجوديته بعدمه بل موجوديته بذاته كما قاله المحشّي في غير موضع فأمرٌ بديهي البطلان[٢] وقد فصّلنا القول فيه في تعليقاتنا على الشّرح الجديد للتجريد، وإن لم يقل بالعروض والقيام فنقول الوجدان يحكم بأنّ هذا الامر البديهي كما هو صفة ناعتية بالنسبة الى الموجودات الممكنة كذلك بالنسبة الى الواجب تعالى ايضاً ولا فرق بين ان يقال زيد له الوجود وهستي وغير ذلك من مراد فاته وان يقال ان الله تعالى له الوجود وهستي ونحوه والتفرقة تحكّم.

ومنها ان هذا المعنى اذا كان من شأنه الوجود العيني فلابد من الاتصاف به بحيث يترتب عليه الاثار من وجوده العيني على ما ادعوه ويقبله أيضاً الوجدان الصحيح فاتصاف الممكنات به كيف يصح مع كونه اعتبارياً فيها. ولو قيل ان فيها

---

(١) في هامش «هـ»: والمشهور من مذهب الحكماء أنّ الأمر البديهي الكلي له فرد قائم بنفسه هو عين ذات الواجب وحصص أو افراد خاصة قائمة بماهيات الممكنات.

(٢) في هامش «هـ»: لأنّ الموجودية ليس معناه الاتصاف بالوجود كما صرّح به فيما بعد ردّاً على المحشّي في حاشيته، لأنّ الماهيّة متحققة في العقل.

ايضاً وجودات خاصة موجودة ففساده افحش إذ القول بتحقق موجودين في الممكن احدهما الماهيّة والآخر الوجود مخالف للبديهة بل لابد من كون احدهما منتزعاً من الآخر فاما ان يقال بانتزاعية الوجود كما هو المشهور وهو المطلوب او بانتزاعية الماهيّة وحقيقية الوجود كما هو رأي[١] بعض وهذا ان لم يدع انه خلاف البديهة يشكل الامر عليه باعتبار الفرق بين الوجودات الخاصة وبين الواجب إذ الوجودات الخاصة في الممكنات أيضاً يلزم حينئذٍ ان يكون واجبة اذ مناط الواجبية ليس إلّا كون الشيء وجوداً قائماً بذاته.

وما يقال فرق بينهما باعتبار انها مفاضة ومجعولة. فليس إلّا القول بأنها يصير موجودة من الجاعل فينقل الكلام الى هذا الموجودية[٢].

والفرق باعتبار الشدة والضعف وان تلك الوجودات مراتب الوجود الذي هو عين ذات الواجب وتنزلاته كما قاله[٣] بعض فشيء لا يفهمه نحن وكأن قايله أيضاً ما فهمه والله أعلم.

ومنها ما قلنا آنفاً في الشق الاول ولا يخفى ان جميع ما قلنا فيه في ذيل: «وفيه انّه حينئذٍ ...» الى آخر الكلام في هذا الشق جار في هذا الشق الاخير ايضاً.

هذا تمام الكلام في هذا المقام بتفصيل واف وتوضيح ضاف قلّما يوجد في غير هذا الموضع وعليك بالتأمل التام واختيار ما هو الاقرب الى الصّواب من بين

---

(١) في هامش «هـ»: فالوجودات الخاصة كلها حتى في الممكنات قائم بذواتها على هذا المذهب.

(٢) في هامش «هـ»: فاعترفوا بكونها موجودة بأمر آخر من حيث لا يشعرون. هكذا قاله المحشي فيما بعد.

(٣) في هامش «هـ»: وهو مولانا ملا صدرا الشيرازي.

هذه الاحتمالات بعقلك الخالص من شوائب الاوهام والتقليدات هدانا الله جميعاً الى الحق وحفظنا عن الزيغ والضلال.

قال المحاكم : فحاصل سؤال الإمام منع الملازمة ، وهو أنّا لا نسلّم أنّ الماهية لو كانت علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود[١].

أنت خبير بأن هذا الكلام لا يناسب في هذا المقام لان الامام قال : «إن تقدم العلّة بالوجود على المعلول ممنوع» وانما يسلّم لو كان التأثير مشروطاً بالوجود بل كان كلامه في ان التقدم لا معنى له ها هنا سوى التأثير والتقدم بمعناه الظاهر ليس بمحقق في العلّة أصلاً لا انه على تقدير الاشتراط يسلم التقدم بل على تقدير الاشتراط ايضاً لا يقول بالتقدم بمعناه المتبادر نعم معنى الاشتراط عنده معلوم ويسلم تحققه ويعترف بانه لا يمكن اشتراط الشيء بنفسه ويقول ها هنا ما بكم لو ادعيتم[٢] ان التأثير مشروط بالوجود فهو اول الدعوى وعين النزاع اذ يقول ان الماهيّة بدون اشتراط الوجود[٣] واعتباره يؤثر في وجود نفسه وكم ما بين الكلامين فافهم.

قال المحاكم : وجوابه ما نبّهنا عليه من قبل : أنّ المراد بالماهية غير الوجود، وغير الوجود أنّما يكون مؤثراً في الوجود بشرط الوجود، والعلم به ضروري[٤].

لا يخفى ان بعدما ذكر آنفاً في الجواب الحق ان التقدم معنى معقول وانه

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٨.

(٢) «ب» : ما حكم بوادعيتم.

(٣) «ب» ـ : و.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٨.

يكون العلّة متقدمة بالوجود على المعلول بالضرورة كان المناسب أن يقول في الجواب ان الضرورة حاكمة بتقدم العلّة على المعلول بالوجود ومنعه مكابرة لا ان الاشتراط بالوجود ضروريّ لما عرفت ان الامام لا يسلّم التقدم على تقدير الاشتراط ايضاً . فالاولى بيان ان التقدم ضروري وانكاره مخالف للبديهة كما فعل الشارح حيث ذكر اولاً ان التقدم ضروري وانكاره مكابرة ثم ذكر بعد التنزل انه لو لم يكن تقدم أيضاً يتمسّك بالاشتراط ونقول ان اشتراط التأثير بالوجود ضروري وانكاره مكابرة . والامام وان لم يسلّم اشتراط التأثير بالوجود ويقول انه اول النزاع لكنه قائل بأن الاشتراط له معنى محصّل وانه متحقق بين الاشياء وانه لا يمكن اشتراط الشيء بنفسه كما ذكرنا آنفاً فافهم وتثبت .

قال المحشّي : ثم ما ذكره صاحب «المحاكمات» في توجيه الشرح من الترديد غير ملايم للفظ السائل[١] .

تفصيل القول في هذه التوجيه وساير التوجيهات للشرح في تعليقات الشرح الجديد للتجريد .

قال المحشّي : لان الماهيّة متحققة في العقل أولاً ثم عرض له الوجود الخارجي على ماهو شأن المعقولات الثانية .[٢]

أنت خبير بأن هذا وان كان مشهوراً بينهم لكنه مما لا معنى له اصلاً وكيف يعقل ان يقال ان الماهيّة التي تكون في العقل يعرض لها الوجود الخارجي اذ على هذا يلزم أن يكون الماهيّة التي في العقل موجودة في الخارج وفساده اظهر من ان

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥٤ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥٤ .

يخفى.

ولو قيل:لا نقول ان الماهيّة التي في الذهن يعرضها الوجود الخارجي بل الماهيّة المعروضة للوجود الذهني يعرضها الوجود الخارجي ولا فساد فيه اذ ظاهر ان الماهيّة الموجودة في الذهن والخارج واحدة.

فنقول:على هذا بطل ان العروض في الذهن غاية الامر ان يقال ان وجود الماهيّة في الذهن شرط لعروض الوجود الخارجي لها وهذا مما لا مدخل له فيما نحن فيه مع ان القول بالاشتراط أيضاً الظاهر أنه لا اصل له لأنا نعلم بديهة انه يجوز أن يصير الشيء موجوداً في الخارج وان لم يحصل في الذهن اصلاً إلّا أن يجعل الوجود الذهني شاملاً لعلم الله تعالى أيضاً.

واما القول بأن الاتصاف في الذهن لكن ليست الموجودية بالاتصاف فلا يلزم ان يكون الماهيّة الحاصلة في الذهن موجودة خارجية في الذهن كما ذكره المحشّي في غير موضع من تصانيفه فامر لا يخفى شناعته، إذ ليس الموجودية إلّا الاتصاف بالوجود والذي يكون في الذهن وليست الموجودية فكأنه ليس شيئاً غير الوصف العقلي واين هو من الاتصاف وكأن المحشّي خلط بين الوصف والاتصاف فتثبت ولا تتخبّط.

قال المحشّي : اذ من الضروري أن ثبوت الشي للشي في ظرف يقتضي تقدّم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف.[1]

منع هذه المقدمة مشهور بينهم إلّا ان يخص الكلام بالاتصاف الذي يكون الصّفة موجودة لا انتزاعية ومع ذلك أيضاً قد منعها بعض وللكلام فيه مجال فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥٥.

قال المحاكم : وأجاب بأن المراد من علية الماهيّة....[١].

أنت خبير بأن هذا الجواب لا ينطبق على كلام الشارح اصلاً ولا يمكن ان يلصق به بالفري بل ظاهر كلامه بل صريحه ليس إلّا أن عدم اعتبار الوجود مع الماهيّة عند اقتضائها صفة لا تقتضي انفكاكها عن الوجود فحكم الشيخ بأن الماهيّة يجوز أن تقتضي صفة غير الوجود لا يستلزم ان يكون الماهيّة حالة الاقتضاء منفكة عن الوجود وكيف وانفكاك الماهيّة عن الوجود وهي هي محال فضلاً عن أن يكون مؤثرة ومقتضية وإذا ثبت ان انفكاكها عن الوجود محال مطلقاً فكيف يمكن ان يؤثر فيه مع انه لا ينفك عنه حالة التأثير .

فهذا الكلام اوّله حشو وآخره فاسد اما الاول فلانّ هذه المقدمة ـ اي ان عدم اعتبار الوجود مع الماهيّة عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاك الماهيّة عن الوجود حالة الاقتضاء ـ ممّا لا ينكرهُ الامام بل قد صرّح واعترف به وقد نقل الشارح عنه متّصلاً بهذا الجواب من قوله : «ولا يلزم من ذلك كونها معدومة»[٢] فأي وجه لايراده في الجواب واعادته ، واما الثاني فلان كون الشيء مؤثراً في شيء لا يقتضي انفكاكه عنه حالة التأثير ألا ترى انّ الأربعة مثلاً مؤثرة في زوجيتها مع انها لا ينفك عنها حالة التأثير وانكار تأثير الماهيّة في صفتها غير متصوّر بعد اعتراف الشيخ به وكأنه لما كان الكلام على تقدير حمله على هذا المعنى ظاهر الفساد تكلف المحاكم ما تكلّف ، ولا يخفى انه من التكلفات الباردة والتعصبات السّمجة ورعاية الانصاف والاعتراف بالحق اولى من ذلك.

قال الشارح : لمّا طال كلام هذا الرجل ... كان التنبيه على مزالّ أقدامه

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٩.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٤٠.

واجباً لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء أثره.[١]

قد ظهر في تضاعيف كلماتنا أنّ ما ذكره الامام ليس بهذه المنزلة التي أنزله الشارح وأن فساد ما هو اصل مقصوده ومرامه من كون ذات الواجب تعالى امراً غير الوجود ومستلزماً لوجوده ليس بظاهر وان ما اختاره الشارح تبعاً للحكماء لا يقصر عنه في الاشكال اذ الاشكال الذي فيه ليس إلّا مجرد منع ان الموثر في وجود نفسه والمستلزم له لابد ان يكون متقدمة بحسب الوجود على التأثير، وكأن الظاهر ان هذه المقدمة ليست من البديهيات الاولية التي لا مجال للتردد فيها ولعل بعد التأمل لا ينقبض العقل جداً عن منعها وانكارها وفيما اختاره الشارح ظاهراً والطريق الآخر الذي ينسب الى المتألهين يوجد ايضاً انكار اشياء لا يكون في الظهور أدون من تلك المقدمة كما اطلعت عليه مفصّلاً.

وأما الطريق الذي نقلنا عن بعض في اثناء الكلام من كون الوجود مختلفاً بالشدة والضّعف والطريق الآخر الذي اشتهر انتسابه الى الصّوفية من كون الوجود والموجود واحداً وكون المهيّات الممكنة من تعينات الوجود واعتباراته وكونها موجودة بالعرض فامر لا نفهمه بحقيقته ولا نعلم ان مرادهم ماذا ولا ريب أن ظاهره فاسد ظاهراً ولعل له باطن لا ندركه وما وصلنا اليه.

والكلام معهم في مقامين: الأوّل تصوير ما ذهبوا اليه، والثاني اثباته بالبرهان ولو قالوا ان هذين الامرين كلا او بعضاً ليس مما يفهم بالعبارة او يدل عليه بالاشارة بل هو امر وجداني كشفي أولايمكن فهمه بالعبارة لكن لابدّ لفهمه من استعداد خاص وقابلية مخصوصة لا يوجد في اكثر فلاكلام اذن معهم وامرهم الى

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٤٠.

الله ولا قوة إلّا بالله.

واعلم ان الامام اورد سؤالاً وجواباً في آخر هذا الفصل لا يخلو نقله عن نفع وان كان مشهوراً بين الطلبة قال:

«فان قيل: فكما جوزتم ان يؤثر ماهيته قبل الوجود في وجود نفسها فلم لا يجوز أن يؤثر تلك الماهيّة قبل وجودها في وجود العالم وحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بوجود الافعال على وجود الفاعل.

قلنا: ان البديهية فرقت بين الموضعين فانا نعلم بالبديهة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سبباً لوجود غيره ونعلم انه لا استبعاد في أن يكون الشيء موجوداً لذاته والمعقول من قولنا للشيء إنه موجود لذاته أنّ ذاته يقتضي وجود نفسه واذا جزمت بديهة الفكرة بالفرق صح كلامنا»[1] انتهى.

فإن قلت: هل البديهة حاكمة بمجرد ان المؤثر في الوجود لابد ان يكون موجوداً حال التأثير سواء كان التأثير في وجود نفسه او غيره حتى ان المؤثر في وجود غيره ايضاً لا يكون لوجوده مدخل في التأثير وان كان التأثير حال الوجود او يحكم بان الوجود له مدخل في التأثير في وجود الغير وانه لابد من تقدمه؟

قلت: كان الظاهر هو الثاني فتأمّل.

---

(١) ليس هذا السؤال والجواب في النسخة المطبوعة من شرح فخر الدين الرازي، راجع «شرحي الإشارات» ج ١، ص ٢٠٣.

[الفصل الثامن عشر من النمط الرابع]

قال الشارح : واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لغيره.[1]

فيه ان التعين اذا لم يكن معلولاً لوجوب الوجود لا يلزم ان يكون معلولاً لغيره، إذ يجوز ان لا يكون معلولاً اصلاً فيحتاج من رأس الى ان يقال : إنّ نسبته الى وجوب الوجود ماذا هل هو لازم له او ملزوم او معروض او عارض، ويبطل الاقسام فهذا الترديد ممّا لا وجه له اصلاً بل يجب ان يقال اولاً إن واجب الوجود اذا كان متعدّداً كان كل منهما مخالفاً للآخر في تعينه ومشاركاً له في وجوب وجوده ثم يؤخذ في التقسيم وابطال الاقسام كما فعله الامام نعم لو اثبت ان ماهيّة الواجب عين الوجود وان الوجود الحقيقي معنى واحد امكن بعد ذلك ان يستدل على التوحيد بهذا النحو سيجئ توضيحه ان شاء الله تعالى فافهم.

قال المحاكم : ولو استدل بقوله: «لأنّه إن كان لازماً لتعيّنه» كان تلك المقدمة مستدركة في البيان[2].

اي لو استدلّ على انه معلول للغير بهذا القول لكان اخذ المعلولية مستدركاً اذ يكفي ان يقسم اولاً هذا التقسيم ويبطل كل من الاقسام وايضاً يلزم على اخذ

---

(1) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٤٢.

(2) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤٠.

المعلولية ان لا يتم التقريب اذ الدليل الذي يذكر على المعلولية لا ينتج إلّا ابطال الاقسام ومحاليتها لا استلزامها للمعلولية مع انه اخذ المعلولية في الدليل في مواضع.

وانت خبير بأن ها هنا احتمالاً آخر وهو ان يكون المطلوب من الاستدلال اثبات محالية هذا الشق وحينئذٍ يرد عليه الايراد ان الآخران، نعم لزوم الاستدراك باق بحاله وايضاً يرد عليه انه في مواضع من الاستدلال الزم المحالية من مجرد احتياج التعين الى الغير فاذا كان الاستدلال استدلالاً على محالية هذا الشق فلا معنى لاخذه مسلماً في مواضع، وأيضاً لا بد حينئذٍ من بيان استلزام هذا الشق للاقسام حتى يستقيم الكلام.

قال المحشّي: فنقول معنى كلامه رحمه الله أنّ في القسم الثاني يلزم كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لغيره في الجملة.[1]

لا يخفى ركاكة هذا التوجيه وسماجته ولا منشأ له سوى التعصّب واللجاج.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥٥، وفي هامش «ن»: قال المحشّي: فنقول معنى كلامه ...
لا يخفى أنّ في القسم الثاني أيضاً يلزم المعلول من جهة التعيّن ووجوب الوجود جميعاً مع تضاعف الاحتياج في الوجوب الوجود [كذا] وحينئذٍ فما ذكره المحشّي من التقسيم كما ترى. فالصواب أن يقال: تلك المعلولية إمّا من جهة وجوب الوجود أيضاً أو من جهة التعيّن فقط، وعلى الأول فإمّا أن يلزم تضاعف الاحتياج في وجوب الوجود أو جعل الاحتياج من دون تضاعف، وعلى الثاني إمّا أن يلزم المطلوب أيضاً أو لا. ففي القسم الأوّل ألزم المعلولية من وجوب الوجود أيضاً من دون تضاعف، وفي الثاني ألزم ذلك أيضاً مع التضاعف، وفي الثالث ألزم مجرّد المعلوليّة من جهة التعيّن، وفي الرابع أيضاً ألزم ذلك مع كونه مستلزماً للمطلوب، آقا جمال رحمه الله تعالى.

قال المحشّي : وفي الرابع المعلولية مع كونه مستلزماً للمطلوب.[١]

وفيه فساد آخر أيضاً على هذا وهو خلاف الفرض وكان ينبغي ان يذكره.

ثم لا يخفى انّ لزوم خصوص ماذكره في هذا التقسيم غير موجه بل اللازم اما هذا مع خلاف الفرض او كون وجوب الوجود معلولاً للتعين او لغيره وانت خبير بأن مراد الشيخ لو كان كما ذكره المحشّي من تفصيل المحذور الواقع في الشق الثاني من الترديد الاول لما حسن ان يكتفي في هذا القسم بقوله : «والباقي محال»، بل كان عليه ان يفصل محذوره أيضاً فافهم.

قال المحشّي : إذ ليس فيه إلّا ثبوت التوحيد.[٢]

فيه نظر اذ لا شك ان كون الواجب الوجود المعيّن معلولاً للغير محال وفي الشق الاوّل يلزم هذا المعنى أيضاً لان وجوب الوجود اذا كان علة للتعين كان مغايراً له فكان واجب الوجود المعيّن معلولاً للغير وتخصيص المحالية بمعلوليته للغير الذي هو غير وجوب الوجود لا وجه له اذ الدليل مشترك كما لا يخفى.

فإن قلت : اذا كان هذا الشق أيضاً باطلاً فيلزم معاذ الله نفي الواجب ولا يكون الدليل مختصاً بحالة التعدّد.

قلت : ليس كذلك بل هو مختص بالتعدد اذ لو لم يكن تعدّد يقال ان وجوب الوجوب والتعين امر واحد ولا عليّة بينهما حتى يلزم محذور اما في صورة التعدد فلابد من مغايرة وحينئذٍ ينتهض الدليل المذكور.

ويمكن ان يقال الشيخ وكذلك الشارح لم يؤخذا اولاً التعدّد ولم يبنيا

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥٦.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥٦.

الكلام عليه بل فتّشا عن حال وجود الواجب وتعينه حتى يظهر منه بطلان التعدد ففي الشقّ الأوّل مرادهما من كون التعين لوجوب الوجود اعم من العينية والمعلولية اذ على كل تقدير يثبت المطلوب الذي هو التوحيد ولم يتعرضا للتفصيل بأن احد شقيه محال ، وهو الذي لازم لصورة التعدد والآخر جايز وهو الواقع ومستلزم للتوحيد اذ لا غرض متعلق به كثيراً في هذا الموضع لكن لا يخفى انه بعد ما ارتكب الشيخ التطويل الذي وجه المحشّي كلامه به كان ارتكاب مثل هذا التفصيل في جنبه سهلاً فكان ينبغي ان يرتكبه ايضاً فافهم.

قال المحشّي : بل في القسم الثاني أيضاً[1].

بل في القسم الاول أيضاً صرّح بأن المعلولية للغير مأخوذة مسلّمة حيث قال : «وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعينه المعلول لغيره».

قال المحاكم : والصّواب أن يقال أراد الشيخ أن يستدلّ على استحالة كون التعيّن بغير واجب الوجود بدليلين[2].

قد عرفت مما ذكرنا آنفاً حال الدليل الاول الذي اورده المحاكم حيث قلنا : ان التعين يجوز ان لا يكون معلولاً للذات ولا للغير إلّا ان يثبت ان ماهيّة الواجب عين الوجود وان الوجود امر حقيقي واحد ولعلّ الدليل الذي أورده الشيخ في «الشفا» مكتفياً بهذا مبنيّ عليه وهذه المقدمة ليس منها في الكتاب عين ولا اثر بل ولا في الشفا أيضاً.

فإن قلت : لو لم يثبت هذه المقدمة كان دليل الشيخ على تقدير كونه دليلاً

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥٧.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤١.

واحداً أيضاً باطلاً كما سيظهر بعد ذلك فلا خصوصيّة لهذا البحث بتوجيه المحاكم وجعله اياه دليلين فثبت.

قلت : هذا وان كان كذلك لكن على تقدير ان يكون الدليل دليلاً واحد الايراد الذي ذكرنا من انه يجوز ان لا يكون التعين معلولاً للغير أصلاً يمكن ان يستنبط دفعه من ابطال الاقسام المذكورة في الشق الثاني غاية الامر ان يلزم عليه استدراك وبعد ابطال الاقسام وان كان يورد عليه أيضاً ايراد يحتاج في دفعه الى هذه المقدمة لكنه ايراد دقيق يحتاج الى تأمل و نظر بخلاف ما اذا جعل الدليل دليلين فان ورود هذا النظر على الدليل الاول ظاهر جداً وليس فيه ما يدفعه ظاهراً أيضاً فتأمّل.

قال المحاكم : والثاني انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود...[1].

قد ظهر أيضاً مما ذكرنا سابقاً انه لا حاجة الى الترديد الاول ثم إبطال القسم الثاني بل يمكن اجراء الدليل من رأس بان : وجوب الوجود اما لازم للتعين ... الى آخر الدليل ، مع ما عرفت من منع الحصر الذي في الترديد فالاولى اذن ان يجعل الدليل دليلين على اصل المطلوب لا ان يبطل القسم الثاني بدليلين فتأمّل.

قال المحاكم : منها ما قاله في ثامنة الإلهيات: الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته[2].

اعلم ان تقرير هذا الدليل على وجه لا يرد عليه شيء انما هو مبنيّ على ان يكون الوجود عين الواجب ويكون الوجود معنى حقيقياً واحداً لستُ أعني أن

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤١.

(٢) نفس المصدر.

يكون واحداً بالعدد حتى يقال انه بعد هذا اي حاجة الى الدليل على التوحيد بل واحداً بالمعنى ولا شك انه بعد ثبوت هذا ايضاً لا بدان ينفي التعدد لجواز ان يكون ذلك المعنى الواحد متعدّداً إما بالنوع أو بالشخص بأن يكون معناً جنسيّاً أو نوعيّاً.

وحاصل الدليل حينئذٍ ان الوجود الحقيقي الذي هو مراد من واجب الوجود إن كان متعدداً اما بالانواع او بالاشخاص فصيرورته فرداً خاصاً اما لذات ذلك المعنى فيستلزم الانحصار في فرد ضرورة واما لغيره فيكون الواجب الوجود المتعيّن محتاجاً الى غيره هذا خلف.

فإن قلت : ما يسلم[١] ان الواجب الوجود الذي هو الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون محتاجاً الى غيره واما ان الواجب الوجود المعيّن لا يمكن ان يكون محتاجاً الى غيره فلا.

قلت : اما اولاً انه ضروري ان الشخص الذي يقال انه واجب الوجود لا يمكن أن يكون محتاجاً الى غيره إذ الدليل يدلّ على أنّه لا بدّ من شخص في الوجود لا يكون محتاجاً إلى غيره، وهو ظاهر واما ثانياً فلان الوجود الحقيقي اذا فرض انه ليس محتاجاً في الوجود الى غيره اصلاً فيكون موجوداً مع قطع النظر عن غيره فيكون متعيناً ضرورة ان الوجود لا ينفك عن التعيّن فلو ضم شيء آخر اليه من فصل او تشخّص كان لغواً زايداً لا حاجة اليه في التعيّن والتحصّل وليس فصلاً ولا تشخصاً[٢] بالحقيقة بل أمراً أجنبيّاً لا حاجة اليه وتسميته فصلاً وتشخّصاً من باب اشتراك اللفظ فكان واجب الوجود المتعين حقيقة هو الوجود فقط وكان منحصراً في الفرد وساير ما يفرض ضمّه اليه كان من قبيل المقارنات الخارجة ولا

---

(١) كلمة «ما» موصولة لا نافية.

(٢) «ب»: شخصاً.

يمكن ان يصير بذلك افراداً متعددة فثبت التوحيد ضرورة.

فإن قلت : على تقدير الواحدة أيضاً نقول انّ هذا المعنى الواحد إما أن يكون تعينه لذاته فيكون الواجب الوجود المتعين معلولاً لغيره اذ هذا الفرد غير اصل[1] المعنى بالضرورة او لغيره والفساد أظهر .

قلت : هذا انما يرد اذا كان الوجود الحقيقي معنى كلياً فاما اذا كان جزئياً فلا اذ تعينه حينئذٍ نفس ذاته ولا علية ولا معلولية حتى يكون الواجب الوجود المتعيّن معلولاً لغيره على انه يمكن ان يلتزم ان يكون الواجب الوجود المتعيّن معلولاً لغيره الذي هو اصل ماهيّته كما لابد أن يلتزمه المتكلمون القائلون بان الوجود زايد على ذات الواجب وانما يقتضيه ويستلزمه الذات اذ على هذا يكون يكون الواجب الوجود المتعين معلولاً لنفس الذات التي يغايره بوجه لكن لا يخفى انه مع القول بعينية الوجود وانكار رأي المتكلمين لا حاجة الى هذا الالتزام اذ بدونه لمحيص عن الالتزام كما قررنا هذا .

لا يخفى انه اذا لم يثبت عينية الوجود ويجوز ان يكون ماهيّة غير الوجود يستلزم الوجود او يثبت عينيته لكن لم يثبت ان الوجود الحقيقي معنى واحد على ما هو رأي المتألّهين بل يقال ان الوجود المطلق امر كلّي اعتباري وان في الممكنات حصصاً منه أو أفراداً خاصةً قائمةً بماهياتها والواجب تعالى انما هو فرد خاص منه مغاير بالحقيقة للافراد التي في الممكنات والحصص واشتراكها معها في معنى الوجود المطلق الاعتباري باعتبار صدق هذا المعنى عليه وعليها بالمواطاة صدقاً عرضيّاً في الواجب تعالى وعرضياً أو ثانياً في الممكنات فحينئذٍ

---

(١) في هامش «هـ» : إذا الماهية الكلية غير الفرد بوجه .

هذا الدليل منظور فيه .

أمّا على طريقة المتكلين فظاهر اذ نقول يجوز ان يكون ذاتان مختلفتان بالحقيقة[١] يكون كل منهما نقيضاً للوجود بذاته ويكون اشتراكهما في وجوب الوجود الذي هو عرضي اعتباري كالوجود[٢] بعينه فقولكم «إما أن يكون تعيّن واجب الوجود لكونه واجب الوجود أو لغيره» إن أردتم أنّ تعيّنه لهذا المفهوم أو لغيره نختار أنّه لغيره ولا محذور فيه إذ الغير هو ذات الواجب الذي هو غير مفهوم وجوب الوجود الذي هو أمر اعتباري غاية الأمر أنه لا بد أن يلتزم أن يكون واجب الوجود المعيّن معلولاً لنفس ماهيّة واجب الوجود وذاته كما اشرنا اليه آنفاً اذ لا شك ان الذات اذا كانت مقتضية للوجود فلا يكون مع قطع النظر عن الوجود متعيّناً[٣]، ضرورة انّ التّعين لا يكون إلّا مع اعتبار الوجود وكل شيء بدون اعتبار الوجود لا يكون معيّناً كما يحكم به الوجدان سواءً كان مقتضياً للوجود أو لا فالذّات الموجودة التي هي الواجب الوجود المعيّن غير الذات التي لا يعتبر معها الوجود معلول لأصل الذات ولعلهم يلتزمونه ومن ادعى بطلانه فعليه البيان، وإن أردتم أنه لما صدق عليه هذا المفهوم أو لغيره فاما ان يريد بما صدق عليه نفس ماهيّة او الفرد المعيّن وعلى الثاني نختار أيضاً انه لغيره الذي هو نفس الماهيّة ولا نسلّم ان فيه محذوراً لا بدّ له من دليل كما قررنا آنفاً وعلى الاول نختار انه لنفسه ولا يلزم منه الانحصار في فرد إذ نفس هذة الماهيّة مغايرة لنفس الماهيّة الاخرى وكل منهما مقتض لتعين الواجب اذ كل من تينك الماهيتين يقتضي الوجود وبذلك

---

(١) «ب» ـ: أن يكون مختلفان ذاتان في الحقيقة .

(٢) «ب» : كالموجود .

(٣) «هـ» ، «ط» : معيّناً .

يتعين واجب الوجود ولا يلزم حصر اصلاً وهو ظاهر .

وأما على طريقه الحكماء فنقول أيضاً اما ان اردتم ان تعينه لمفهوم وجوب الوجود ، أو لما صدق عليه الذي هو الوجود الخاص الواجب بذاته المتعيّن بذاته.

فإنه اريد الاول فنختار انه لغيره والذي هو الفرد الخاص من الوجود ولا محذور سواء اريد أن تعين هذا المفهوم لاي شيء أولتعيّن الواجب الوجود المتعين اما الاول فلان هذا المفهوم الكلي الاعتباري الذي هو مفهوم واجب الوجود لا محذور فيه ان يتعين بامر آخر غيره هو الفرد الخاص من الوجود الذي هو عين ذات الواجب المعيّن لان هذا المفهوم الاعتباري ليس هو ذات واجب الوجود بل من اعتباراته ولوازمه وعوارضه واما الثاني فلان تعين واجب الوجود يكون لهذا الفرد الذي هو عينه ولا محذور فيه اذ المراد بكون تعينه لهذا الفرد اعم من ان يكون بسببه او ان يكون عينه .

وإن أريد الثاني فنختار انه لذاته ولا نسلّم لزوم الانحصار في فرد لجواز[1] ان يكون للوجود المطلق فردان خاصّان متعينان بذاتهما ومعينان لمفهوم الواجب الوجود الكلي الاعتباري ولابد لنفيه من دليل.

والشيخ في هذا الكتاب وفي الشفا وان اثبت عينية الوجود للذات الواجب لكن لم يتعرض ظاهراً لأن الوجود معنى حقيقي واحد وهو المهم في هذا المقام كما عرفت وتعرّض لتقريرات مختلفة وعبارت متباينة وتوضيحات وتفصيلات لا حاجة اليها ولا ادري ايّ شيء يسمى هذه الطريقة : ترك التعرض لما هو المحتاج اليه الضروري في مثل هذا المطلب المهم العظيم الشأن والتعرّض لزيادات أو أمور

---

(١) هذا الاحتمال هو المسمى بشبهة ابن كمونة.

لا يحتاج اليها اصلاً . فان كان هذا لظهور هذه المقدمة عـنده فـمع تسـليم ذلك لا يقصر حاله عن الامور الظاهرة الاخرى التي يتعرض لها ويوضحها ويـفصّلها مراراً مع ان الحق انه ليس كذلك وهذه المقدمة على تقدير صحتها في غاية الخفاء والابهام.

وما قاله بعض الاعلام من انّها أظهر من الشمس عندي فكانه مـن بـاب المكاشفة والحدس العظيم الذي كان له رزقنا الله تعالى أيضاً بفضله وجوده وان كان للضنّة أي[1] البخل فمع أنّها خصلةٌ غير محمودة ولا ينبغي أن يـظنّ بـمثل الشيخ يأباه دأبه في التفصيلات والتوضيحات، لانّ هذا مشعر بجد به على الطّلاب وحرصه على تعليم المتعلمين وحاشاه عن ان يقال إنه لم يتفطن بهذه الابـحاث وبنى الأمر على ما وقع في ذهنه بادى الرأي من غير تحقيق وايقان وبالجملة تزيد الحيرة عـلى الحيـرة التأمّل في امر هذا الرجل العظيم وتتبع اطـواره واحـواله وكلماته، ولعله في المراتب والمسايل السّهلة التي ليست مـن اسـرار الحكـمة ودقايقها ولا محذور في اذاعتها وإشاعتها يتعرض للتفصيل والتوضيح جدباً على المبتدئين وشفقة عليهم وأما في المقامات الخفية أو المسالك الدقيقة والمسايل التي تبعد عن الاذهان ويخاف عـلى إظـهارها وقـوع القـاصرين فـي الضـلالة والطغيان فيمسك عنان القلم ولا يرسله شفقة أيضاً على الطلاب كيلا يقعوا فـي خلاف الصّواب والله اعلم بحقايق الامور.

قال المحاكم: ـ نقلاً عن الشفاء ـ مثلاً لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الإنسان فلا يخلو إمّا أن يكون هو هذا الإنسان...[2].

---

(١) «ب»: وإن كان للمظنّة.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤١.

هذا التمثيل ليس على ما ينبغي بل هو مشتمل على لغو وكـان الاولى ان يقال مثلاً اذا كان الشيء الواحد هذا الانسان فافهم.

قال المحاكم : أما إذا كان معنى واجب الوجود لازماً لتعينه، فلأنّه يلزم أن يكون الوجود معلولاً للتعيّن.[1]

فيه ان اللزوم لا يستلزم المعلوليّة وهو ظاهر إلّا ان يبنى الكلام على مقدمة اللزوم التي ادها الشارح ويكون المراد انه على تقدير لزوم وجود الواجب للتعين فلا يمكن ان يكون الوجود علّة للتعيّن او يكونا معلولي علة ثـالثة[2]، فـيكون الوجود معلولاً للتعين وهو المطلوب لكن الظاهر من سياق كلامه انه ليس بـناء كلامه على هذه المقدمة وانه يبحث على الشارح باعتبار اخذه هذه المقدمة كما يظهر من التأمل فيه فتأمل.

قال المحاكم : لأنّ التعيّن حينئذٍ يكون معلولاً للوجود الواجب، والمقدّر خلافه.[3]

فيه أيضاً مثل ما في سابقه.

قال المحشّي : أقول ما ذكره أولاً هو لبيان الملازمة.[4]

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤٢.

(٢) «هـ» : بالتسلسل.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤٢.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥٧. وفي هامش «ث» : كان مـاده أنّ مـا ذكـره الشـارح أولاً لبيان الملازمة وتقريره هو ما ذكره المحاكم بقوله : «وتوجيهه على ما قال ...».

وما ذكره ثانياً بقوله : «واعلم ...»، إشارة إلى تقرير آخر لإبطال هذا الشق غير تقرير الشيخ وهو أن يقسّم هذا القسم ثلاثة أقسام ويبطل واحد منها بعد القسم الأوّل ويحكم في الآخرين بلزوم كون الواجب معلولاً لا أن يحكم ببطلان أحدهما أيضاً بذلك حتى يبحث ←

فيه ما عرفت ان بيان الملازمة لا يتم بدون أخذ مقدّمة اللزوم ، ولا يمكن أيضاً أن يجعل إلزاماً على المحاكم بأنّه ادّعى تلك الملازمة بدون البناء على المقدمة المذكورة لأنّه صرّح في آخر حاشية الحاشية بان المحاكم اخذ تلك المقدمة في بيان الملازمة حيث يقول وحينئذٍ يرجع هذا الى ما استحسنه صاحب المحاكمات إلّا ان يقال جعل اولاً كلام الشارح وجهين الزاماً على المحاكم على تقدير ان لا يكون بناء كلام المحاكم على اخذ تلك المقدمة ثم جعله وجهاً واحداً مطابقاً لما ذكره المحاكم واستحسنه على تقدير ان يكون بناء كلام المحاكم على

القسم الثالث ثمّ نحكم باستحالته بلزوم كون الوجود بسبب الماهيّة أو صفتها كما في التقرير السابق.

وعلى هذا فقوله في الحاشية : «وتفصيله» هو تفصيل الوجه الأوّل لا الوجه الثاني وحاصل قوله : «أو نقول» أن يحمل كلام الشارح على أنّ ما ذكره بقوله : «واعلم» تتميم لما ذكره أولاً من لزوم كون الوجود بسبب ماهيّة أو صفة فإنّه ذكر أولاً كون التعيّن ماهية أو صفة وما ذكره بقوله : واعلم بيان لباقي مقدّمات بيان الملازمة وهو أنّه إذا كان الوجود لازماً فعلى قاعدة اللزوم لا يجوز كون العلّة هي الوجود لعود القسم الأوّل ، ولا كونها معلولين لثالث لكونه بديهي الاستحالة فتعيّن كون التعيّن علّة ويلزم ما ذكره الشيخ بضميمة ما ذكره سابقاً لكنّه ترك حديث كونهما معلولي علّة واحدة أي حديث أن يحكم أيضاً باستحالته كما في القسم الأوّل حيث يثبت الثالث ، ثمّ يلزم فيه ما ذكره الشيخ ، بل اكتفى في إبطال القسمين بلزوم كونه معلولاً لأنّ الاحتمال المركوز ضروري الاستحالة فكلّ عاقل يعرف أنّه لا يمكن ذلك أيضاً فتعيّن الاحتمال الآخر ولا حاجة إلى التصريح به فتمّ الملازمة ويكون حاصل مجموع الكلامين هو التقرير الذي ذكره المحاكم بقوله : «وتوجيهه على ما قال» هذا ولا يخفى أنّه على ما قررنا يندفع جميع ما أورده عليه والدي رحمه الله ، ولا يخفى أيضاً أنّه طاب ثراه جعل قوله في الحاشية : «تفصيله» تفصيلاً للوجه الآخر لا الوجه الأول كما حملناه وإلّا فهو صريح في بنائه على قاعدة اللزوم وحينئذٍ فليس طريق الرد عليه ما أورده رحمه الله بل كان طريقه لو لم يوجه كلامه بما قررنا أنّه إذا بنى على قاعدة اللزوم فلا يظهر فرق بين الوجهين فتأمّل . آقا جمال رحمه الله تعالى .

اخذ تلك المقدمة وفيه تكلّف ثم يقول لا يخفى ان مراد المحاكم من النظر كما يظهر من النظر فيه ان كلام الشارح لا تقريب فيه لان المطلوب ها هنا اثبات القسم الثالث من هذه الاقسام الثلاثة وهو الذي ادّعاه الشيخ على هذا التقدير وهو انما يصّح بان يبطل القسمان حتى يبقىالقسم الثالث على ما قاله المحاكم في قوله: «وتوجيهه على ما قال... ـإلى قوله ـلكنه»[1] لا ان يقال الاقسام كلها باطلة على ما فعله الشارح كما قرّره المحاكم بقوله: «لكنّه قرّر ذلك بأنّا بينّا انّ اللزوم يستدعي...».[2]

وحينئذٍ لا يندفع هذا النظر بما ذكره المحشّي اصلاً وهو ظاهر بل الجواب حينئذٍ ان يقال ان الامر في مثل هذه الامور سهل لانه اذا كان شيء مثلاً مستلزماً لامور كلها باطلة فلك[3] ان تجعل اللازم احد هذه الأُمور بابطال ما سواه ثم ابطال ذلك الامر كما فعله الشيخ وأن تجعل اللازم جميعها وابطالها جميعاً كما فعله الشارح وكل من الأمرين شايع ذايع فيما بينهم ومثل هذا الاختلاف بين المتن والشرح لا يصير منشأً للنظر، وإن كان نظر المحاكم على ان الشارح لم يبطل القسم الثاني بما أبطله الشيخ بل بالاحتياج الى الغير كما بينه بقوله: «واما على تقدير أن يكون الوجود الواجب معلولاً للتعيّن...»[4] ففيه ان الشارح لم يدّع في هذا الفن سوى المعلولية فلعل مراده المعلولية التي ذكرها الشيخ فمن اين فهم المحاكم انه ليس كذلك بل مراده المعلولية التي ذكرها المحاكم ؟! وعلى هذا ينعكس أمر

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤٢.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤٢.

(٣) «هـ»: فكذلك.

(٤) نفس المصدر، ص ٤٣.

الاعتراض فافهم.

قال في الحاشية إلّا انه ترك...[١].

فيه سهوٌ اذ الشارح ما ترك هذا الشق بل ذكره ايضاً.

قال المحشّي: ولو أريد من الاحتياج مطلق اللزوم كانت المقدمة في مرتبة الدعوى وفي قوّتها[٢].

يمكن ان يراد من الاحتياج الاحتياج في الجملة أعمّ من أن يكون الى نفسه او الى ما يستلزمه وحينئذٍ يكون لعدم كونهما معلولى علة ثالثة دخل في عدم الاحتياج فافهم.

قال المحشّي: فالمساواة بالنسبة إلى اللازم فقط[٣].

لا يخفى بعد هذا التوجيه.

قال المحشّي: فالملازمة التي ذكرها بقوله: «لو لم يكن أحدهما الملزوم واللازم علة للآخر... ممنوعة»[٤].

لا يخفى انه اذا كان التالي عدم الاحتياج لشيء منهما الى الآخر معناه المتبادر فلا يكون لعدم علية جزء الملزوم مدخل في الملازمة كما ذكر المحشّي سابقاً ان لعدم كونهما معلولى علة ثالثة لا مدخل له فيها ومراد المحاكم هو هذا والأولى أن يورد عليه بأن المراد بالاحتياج المعنى الاعم الذي ذكرنا آنفاً وحينئذٍ

---

(١) ماوجدت هذا الكلام في النسخ المتعددة من حاشية الباغنوي.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥٨.

(٣) نفس المصدر.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥٩.

يكون لعدم علية جزء الملزوم أيضاً مدخل في الملازمة ولو فرض ان الاحتياج في الدليل الذي ذكره المحاكم بمعناه المتبادر وكان المورد للدليل هو المحاكم وهو اعرف بقصده فنقول لا يلزم ان يكون بناء حكم الشارح بالمقدمة التي ذكرها على هذا الدليل بل على الدليل بنحو آخر وظاهر انه ما لم يؤخذ[١] ما أخذه لم يكن الدليل تماماً فافهم.

قال المحاكم : الوجه الرابع أنّ الملزوم وان ساعدنا على اقتضائه علّة لا يقتضي إلّا...[٢].

لما كان الوجه الثاني مشتملاً على إيرادين: أحدهما المنع والآخر الاستدراك، جعل هذاالوجه وجهاً رابعاً. ثم لا يخفى انه لو كان بناء كلام المحاكم أيضاً في بيان استحالة الاقسام الاربعة على مقدمة التلازم ورد هذا الايراد عليه أيضاً فافهم.

قال المحاكم : لكن القسم الأول ما يكون واجب الوجود علّة مستقلة للتعيّن[٣].

فيه انه لا ضرورة فيه اذ يجوز ان يكون القسم الاول العلّة الموجبة فيشمل الجزء الاخير للعلة التامة ونحوه وحينئذٍ على تقدير ان يكون واجب الوجود

---

(١) «هـ» : لم يأخذ.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤٤.

واعلم أنّ العبارة في «المحاكمات» طبعة دفتر نشر كتاب هكذا : «الوجه الثالث» ولكن الصحيح : الوجه الرابع كما ذكره آقا حسين وكذا في الطبعة الحجرية من «المحاكمات» ص ١١٨.

(٣) نفس المصدر.

لازماً للتعين وعلة له يعود القسم الاوّل بالضرورة بعد المساعدة على اقتضاء الملزوم العلية في الجملة ، إذ ظاهر ان العلية التي يقتضيها يعتبر الايجاب فيها وإلّا فلا فايدة في اعتبارها وهو ظاهر .

قال المحشّي : والجواب عن قوله فلا يعود القسم الاول ان ما ذكره الشارح...[١].

فيه نظر إذ المفروض ان معلولية التعين لغير واجب الوجود في جميع هذا الاقسام مأخوذة والغرض من ذكر هذه الاقسام الذي ذكره المحشّي مفصّلاً ، وحينئذٍ فالقول بانه على تقدير عدم الكفاية يتحقق لزوم احتياج التعيّن الى غير وجود الواجب وهو ظاهر الفساد . ظاهر الفساد إلّا ان يقال لعله الزام على المحاكم حيث لم يؤخذ كلام الشارح على الوجه الذي أخذه المحاكم لكن لا يخفى انه على تقدير ان يكون هذا الالزام صحيحاً وان اندفع ايراد المحشّي الزاما لكن يبقى الايراد في الواقع على الشارح بناء على توجيه المحشّي لكلامه فالاولى في الجواب ما قررنا آنفا . فافهم .[٢]

قال المحاكم : الوجه الخامس[٣] : انّ المقدّر لزوم معنى واجب الوجود

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥٩.

(٢) في هامش «ث» : كان فيه غفلة إذ في لزوم شيء لشيء يكفي كونه علّة له في الجملة ولا يعتبر الإيجاب فيها وإنما يعتبر الإيجاب في ملزوميته له والمفروض ها هنا كون الوجود لازماً للتعين فيكفي فيه عليته له في الجملة ولا يلزم عود القسم الأول إذ في القسم الأوّل لا بدّ من فرض كون علّة موجبة له كما حقّقه . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(٣) نسخ الكتاب وكذا «المحاكمات» الطبعة الحجرية الرحلي، ص ١١٨ متفقة على أنّ هذا الوجه يكون الوجه الخامس ويوافقه ماذكره آقا حسين في الحاشية السابقة. ولكن جاء في «المحاكمات» طبعة دفتر نشر كتاب : الوجه الرابع.

للتعيّن، واللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولاً للتعيّن لاكون الوجود معلولاً له[١].

هذا الايراد كما يرد على الشارح يرد على المحاكم، سواء اخذ في توجيهه مقدمة اللزوم او لا والظاهر من سياق كلامه ان هذه الايرادات التي اوردها مخصوصة بالشارح حيث قال أولاً بعد شرحه لكلام الشيخ: «ولنشرح بعد هذا كلام الشارح ليتضح ما بقي فيه من الخلل»[٢].

قال المحشّي: والدليل عليه أن الشيخ ذكر وجود الواجب[٣].

هذا مما لا دلالة فيه لان وجود الواجب على تقدير عينية الوجود هو الواجب الوجود.

قال المحشّي: واما ما ذكره من الجواب فمردود لأنه...[٤].

فيه نظر[٥] اذ كون بناء الكلام على ان الوجود عين الواجب لا ينافي

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤٤.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤٢.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٥٩.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٠.

(٥) في هامش «ث»: لا يخفى أنّه مع قطع النظر عمّا ذكرنا في توجيه كلام المحشّي لا يظهر وجه لهذا الاعتراض فإنّه إن حمل بناء كلام المحشّي على صحّة الملازمة المذكورة بدون البناء على قاعدة اللزوم إما اعتقاداً أو إلزاماً كما حمل كلامه عليه أولاً فلا يرد عليه إلّا ما ذكره أولاً وهو عدم صحتها بدون البناء على تلك القاعدة وإباء كلامه في الحاشية عن الحمل على الإلزام وأمّا مع قطع النظر عنه فيتم التقريب فيما ذكره، وما ذكره ثانياً ليس توجيهاً لكلام الشيخ كما صرّح به فلا يضره عدم التقريب إلّا أن يقال إنّه إيراد على ما وجّهه آخراً من جعله وجهاً واحداً مطابقاً لما ذكره المحاكم على تقدير أخذه تلك المقدّمة ويكون حاصله أن إيراد المحاكم ليس إلّا عدم تمامية التقريب وهو لا يندفع بما ذكره المحشّي فان

سه

الترديد في استدلال بأن التعين لو كان معلولاً للوجود فثبت الانحصار وان كان ملزوماً له فيكون علة له بالوجود الذي قرّرت ، وظاهر ان التعين اما ماهيّة الواجب في الواقع أو صفة لها لا ثالث لهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون الوجود معلولاً للماهيّة أو لصفتها ، إذ ظاهر ان هذا استدلال صحيح مستقيم وعدم صحة التلازم في الواقع بين التعين والوجود على تقدير كونهما جميعاً نفس الماهيّة لا ينافي صحته واستقامته وهو ظاهر .

قال المحاكم : فإن قلت : هذه الأقسام الأربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض أيضاً على التقدير الأول[1].

الصّواب في ايراد أن يقال ـ كما اشرنا إليه سابقاً ـ : ان الشق الاول ايضاً محال لانه يلزم ان يكون الواجب الوجود المتعين معلولاً لغيره الذي هو وجوب الوجود والجواب ما ذكرنا أيضاً من ان المعلولية انما يلزم على تقدير التعدّد اذ حينئذٍ لابد من مغايرة الواجب الوجود والتعين وينحصر في القسمين المذكورين واما اذا كان الواجب واحداً فلا يلزم المعلولية اذا التعين يجوز ان يكون عين

جعل قوله : «واعلم» تتمة البيان السابق لا يفيد إلّا تمامية تقرير الشارح لا صحة تقريبه فإنّه على ما قرّره لا تقريب فيه وفيه أنّه في الحاشية تصدى لتتميم التقريب بأنّه ترك حديث كونها معلولي علّة ثالثة لأنّه ضروري البطلان وهذا إمّا سهو منه كما سيذكره طاب ثراه أو توجيهه ما ذكرنا وعلى التقديرين فيتمّ التقريب لأنّه قد أبطل القسمين وبقي القسم الثالث الذي يلزم فيه معلولية الوجود للتعيّن الذي هو الماهية أو صفتها كما فعله المحاكم فلا يرد عليه مؤاخذة إلّا السهو لو صحّ المؤاخذة عليه ولم يوجه بما ذكرنا وهو رحمه الله قد آخذه ـ عليه في الحاشية ـ الآتية إلّا أن يقال إنّ مراده رحمه الله عدم اندفاعه بما ذكره المحشّي بناء على عدم تمامية ما ذكره أولاً وما فيما ذكره ثانياً من السهو ولا يخفى بعده فتأمّل . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(١) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٤٤ .

واجب الوجود ويخرج عن القسمين او يلتزم المعلولية ويقال لا محذور كما مرّ.

قال المحشّي: والحاصل أن اختيار هذا القسم في التقدير الأول ليس فيه محذور[١].

القسم الأول: أيضاً كذلك ولا يختص الجواب باختيار هذا القسم.

قال المحشّي: واما ما ذكره من الجواب فظاهر الفساد إذ التقدير الأول ...[٢].

كان هذا ظاهر الفساد إذ الظاهر ان مراد المحاكم ليس إلّا انه على تقدير إيراد الشبهة في وجود الواجب يختار العينية وما قاله من العليّة على تقدير التعدد، إذ على هذا التقدير لابد من المغايرة كما ذكرنا ويمكن ان لا يبنى الكلام على تقدير التعدد أيضاً ويكون المراد من العلّية اعم منها ومن العينية والامر فيه سهل ليس قابلا للمناقشة فضلاً عن ان يحكم بالفساد، ثم الفساد الظاهر ولا محلاً للتعجب والرمي بالنسيان.

قال المحشّي: نعم لو ثبت أن لا تعدّد في فرد مفهوم الوجود...[٣].

كانّ مراد المحاكم أيضاً هذا وما ذكره من ان الوجود المقارن للماهيّات يختلف بحسب اختلاف المضاف اليها يراد به ان الوجود الحقيقي يختلف باعتبار اضافته الى الماهيّات من حيث تعلقها به وفيه تكلف.

وحاصل الكلام ان الوجود الذي يفهمه كل احد بالبديهة ويعلم اشتراكه بين

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٦١.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦١.

الموجودات في الجملة وعلم عدم اشتراكه لفظاً بالدلايل والشواهد والوجدان ان كان أمراً كلياً اعتبارياً له حصص قايمة بالممكنات وبالواجب ايضاً على ماهو رأي المتكلمين فحينئذٍ اثبات التوحيد بهذا الدليل مشكل.

وكذا اذا قيل : إن هذا الامر البديهي الكلي له فرد قائم بنفسه هو عين ذات الواجب وحصص او افراد خاصة قائمة بماهيّات الممكنات كما هو المشهور من مذهب الحكماء.

وأما اذا قيل انّ هذا الامر البديهي ليس امراً اعتبارياً بل هو امر حقيقي والاشتراك الذي يفهم للموجودات فيه ليس بعنوان قيامه بها بل باعتبار علاقة اخرى والدلايل الدالة على اشتراكه المعنوي تدل على انه معنى واحد لامعان متعددة فحينئذٍ يحتمل في بادي الرأي ان يكون هذا المعنى الحقيقيى الواحد متعدّداً إما باعتبار الفصول أو التشخصات وبهذا الدليل يبطل هذا الاحتمال ويثبت انه معنى متشخص بذاته وهذا هو الرأي الذي يشترك فيه المتألهون على ما ذكروا والصوفية فيه ، وإن كان بينهما فرق باعتبار ان المتألهين يقولون بموجودية الممكنات حقيقة وانها ليست من اعتبارات ذلك المعنى الحقيقي وتعيناته والصوفية يقولون إن موجوديتها بالعرض والموجود الحقيقي هو ذلك المعنى فقط وهو الواجب تعالى.

ثم لا يخفى انه على تقدير ان لا يقال بأن المعنى البديهي الذي يفهمه كل احد امر كلي يقوم حصصه او افراده بالماهيّات الممكنة يحتمل ان يكون مرادهم ان هذا الامر البديهي هو بعينه الامر الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب كما يفهم من ظاهر بعض كلماتهم ، لكن لا يقال انّ هذا الامر البديهي يعلمه كل احد بكنهه وكما هو حقه اذ هو امر شنيع فظيع بل يعلمه كل احد بوجه لا على معنى ان وجهه

حاصل لكل احد وان هذا الامر البديهي حقيقة هو وجه الوجود الحقيقي بل على معنى ان كل احد يعلم الوجود الحقيقي بالعلم الحضوري وان هذا الامر البديهي الذي يعبّر عنه بالوجود هو الوجود الحقيقي وعين ذات الواجب وانه ليس بحاصل في ذهن أحد بل العلم به بطريق الحضور، وكل احد يعلمه بوجه بقدر استعداده كما اذا فرض ان جماعة رأووا امراً واحداً وكان بعضهم اقوى بصراً من بعض فان الجميع رأووا ذلك الامر لا وجهه لكن رؤيتهم مختلفة أو رأى شخص واحد شيئاً في النور والظل، فإنّ رؤيته له يكون مختلفة وهذا هو معنى العلم بالوجه في هذا المقام.

ويحتمل أن يكون مرادهم أن ما يفهمه كل أحد أمر اعتباري كلي لكن ليس له حصص أو أفراد قائمة بالممكنات بل مصداقه امر حقيقي هو ذات عين الواجب وهذا المصداق لا يعلمه احد بل المعلوم لكل احد هذا الامر الاعتباري الذي هو وجهه.

ولا يذهب عليك انه على الاحتمال الاول من هذين الاحتمالين اثبات كون هذا الامر الحقيقي معنى واحداً[1] بالدلايل والشواهد التي ذكروها للاشتراك المعنوي للوجود ميسّر إذ لو ثبت انه لابد من امر حقيقي وان ذلك الذي نفهمه امر حقيقي فظاهر انا لا نفهم إلّا معنى واحدا فلابد ان يكون ذلك الامر الحقيقي معنى واحداً ويسهل حينئذٍ سلوك طريق التوحيد لهذا الدليل الذي ذكره الشيخ واما على الاحتمال الثاني فاثبات كون ذلك الامر الحقيقي معنى واحدا متعسّر اذ بعد ما سلّم انه لابد من امر حقيقي وانه ليس قائماً بالممكنات بل الممكنات لها علاقة به وسلّم أيضاً انّا نجد بديهة او بالبرهان ان العلاقة في الجميع بمعنى واحد يمكن ان يقال لعل هذا الاشتراك الذي نجده بين الجميع في معنى العلاقة ليس باعتبار وحدة

متعلقاتها بحسب الحقيقة بل باعتبار أن متعلقاتها مشتركة في هذا الامر البديهي الذي نفهمه من لفظ الوجود[١] وليس كُنهاً لها كما ذكرنا.

ولما كان هذا المقام لغموضه حقيقاً بالتفصيل والتوضيح التام اطنبنا الكلام فيه وما بالينا بوقوع التكرارات والتطويلات فتدبر.

قال الشارح : ثم اكّد بيان استحالته بمعنى آخر[٢].

لا يخفى انّ هذا التأكيد ليس إلّا تطويلاً بلا طائل اذ ظاهر ان المعقول من الترديد الذي ذكره هو الشق الاول ولا محذور فيه سوى معلولية التعين للغير التي ذكرها في اصل الدليل فبهذا التأكيد لا يلزم زيادة محذور ولا يقوى المحذور الاوّل وليس في نفس هذا التفصيل والترديد أيضاً فائدة أخرى مع قطع النظر عن زيادة المحذور وقوته . لما عرفت انه ظاهر ان المعقول هو الشق الاول ولا مجال لتوهم الشق الثاني وهذا من جملة ما ذكرناه سابقاً أن الشيخ يتعرض لما لا طائل له اصلاً ويترك ما هو المهم الضروري.

ثم لا يخفى انه على توجيه المحشّي ايضاً اللغوية بحالها اذ لا فايدة في ايراد الدليل بهذا النحو من الترديد بل يكفي ان يقال ان في شق العروض يلزم المعلولية فافهم.

قال الشارح : لأنّه يقتضي أن يكون الوجود الواجب المتخصّص معلولاً لعلة

---

(١) في هامش «هـ» : فالأمر البديهي على هذا الاحتمال وجه للأمر الحقيقي ولازم من لوازمه، واتحاد اللازم غير مستلزم لاتحاد الملزوم، لجواز اشتراك الملزومات المختلفة في لازم واحد.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٤٥ .

ذلك التعيّن[١].

لما قال في القسم الاول من الاقسام الاربعة انه لا يتصوّر القسم الثاني من اقسام التلازم وإلّا لعاد القسم الأوّل من الترديد كان ينبغي ان يقول في هذا القسم أيضاً انه لا يتصوّر القسم الاول وحينئذٍ لا يكون مقتضاه ما ذكره وايضاً لو قطع النظر عن انه قال في القسم الاول كذا يرد عليه انه لا يلزم ان يكون المقتضى ما ذكره لجواز ان يتحقق حينئذ القسم الثاني او الثالث من التلازم فافهم.

قال المحاكم: أحدهما: إن تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ[٢].

لا يخفى ان كلام الشيخ ليس ظاهراً في انه فرض الكلام في الواجب الواحد بل لا يبعد أن يقال ان الظاهر انه فرض الكلام في الواجبين لانه قال ان التعين ان كان لكونه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان كان لامر آخر فهو معلول، وظاهر هذا الكلام تحقق المغايرة قطعاً بين التعين ووجوب الوجود اذ على تقدير جواز العينية لم ينحصر الترديد لجواز ان لا يكون لوجوب الوجود ولا لغيره بل يكون نفس وجوب الوجود علّة، إذ الظاهر من كونه لوجوب الوجود أنّ وجوب الوجود علة وحمله على ما يشمل العينية خلاف الظاهر وتحقق المغايرة قطعاً بين وجوب الوجود والتعين انما هو على فرض تعدّد الواجب اذ على تقدير وحدته العينية ايضاً محتمل فافهم.

قال المحاكم: وهو نقل لا يساعد توجيهه عليه[٣].

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٤٥.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤٨.

(٣) نفس المصدر.

لا يخفى أنّ عبارة الإمام[1] في بعض النسخ هكذا: «وعند هذا يتمّ فساد الأقسام الثلاثة الأخر»[2] وحينئذٍ لا مؤاخذة على الشارح حتى يحتاج إلى توجيه من قبله كما ذكره المحاكم. وفي بعض النسخ: «الأقسام الأربعة» وعلى هذا لا يحتاج توجيه نقل الشارح الى ما ذكره المحاكم فلعله كان نسخة الشارح بالنحو الاول فافهم[3].

قال المحاكم: أمّا أولاً فلأن توجيهه أنّما يتمّ لو كان في المتن: «وإن كان واجب الوجود لازماً لتعينه» وليس كذلك[4].

فيه انّ عبارة المتن لا يأبى عن توجيه الامام اصلاً لأنّ قوله «لو كان التعين لوجوب الوجود» لا يبعد حمله علي كون التعين لازماً لوجوب الوجود كيف والمحاكم فيما سبق كان فرع المعلولية على اللزوم فيكون الكلام على هذا كناية من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم فافهم.

قال المحاكم: وأما ثانياً فلأنه لم يبق هناك قسم يحمل عليه: «وباقي الأقسام محال»[5].

وأما ثالثاً فلتوسيط القسم الثالث والرابع بين وجهي فساد القسم الثاني وذلك ركيك جداً.

---

(١) «هـ»، «ط» ـ: عبارة الإمام.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤٨.

(٣) هذه التعليقة من قوله: «لا يخفى أنّ في بعض...» إلى هنا أنّما أثبتناها من نسخة «هـ»، وكانت مشوشة جداً، وصححناها بقدر الإمكان.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤٨.

(٥) نفس المصدر.

قال المحاكم: وفي السّؤال الثاني تغيير الدليل الى الاصطلاح المذكور.[١]

مراده ان في السؤال الثاني حذف حديث تركب الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وبيّن الأمر على «ان الوجوب لازم للتعين» وهو بعينه الدليل الذي ذكرنا بعد الاصلاح فافهم.

قال الشارح: لأنّ الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلّم في واجب الوجود[٢].

لا يخفى انّه إذاكان الكلام في واجب الوجود فالايراد عليه ظاهر إذ يختار انه عين التعين او ملزوم له ولا يلزم الوحدة إذ لم يثبت ان وجوب الوجود بهذا المعنى مشترك بين الواجبين كيف ولم يثبت منهما ذاتي مشترك اصلاً وما اشتراكهما في وجوب الوجود الذي اعترف الشارح باعتباريته. فلا يتمّ الكلام إلّا إذا ثبت ان الوجود امر حقيقي واحد بالمعنى وحينئذٍ لو كان واجبان كان هذا المعنى الحقيقي الواحد حصل له تعينان سواء كان بفصول او تشخصات ويرد الدليل الى آخره وليس في الكتاب من هذه المقدمة عين ولا اثر وظاهر انه ليست ضرورية ايضاً بحيث لا حاجة الى التعرض لها فافهم.

قال المحشّي: وزيد نفس مفهومه مانع عنها[٣].

يمكن ان يقال منع زيد عن فرض صدقه على كثيرين باعتبار انه انسان موجود لا انه مع قطع النظر عن الوجود أيضاً شيء يمتنع فرض صدقه على

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤٩.
(٢) «الإشارات والتبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٤٩.
(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٢.

كثيرين[١].

قال المحشّي : أقول في توجيه كلام الشارح : لا شك أنّ الانسان مثلاً...[٢]

لا يذهب عليك ان المعنى المفهوم من الانسان مثلاً لا شك أنّه مشترك بين زيد وعمرو ولا شك أيضاً ان زيداً يغاير عمراً بوجه ولا يمكن أن يستند ذلك التغاير بان في زيد أمراً آخر منضماً الى معنى الانسان سواء قيل بانهما موجودان بوجود واحد أو لا . لأنّا نعلم بديهة ان حصة الانسان التي متحققة في ضمن زيد منضمّة الى الامر الآخر المذكور سواء كانا متحدين في الوجود أو لا مغايرة للحصّة التي في ضمن زيد منضمّة إلى الأمر الآخر ، عمرو منضمّة ايضاً الى الامر المذكور مع قطع النظر عن الامر الآخر ، ولا يمكن ان يقال انهما متحدان بل ليس القول باتحادهما إلّا كالقول باتحاد زيد وعمرو ولا اظنك في مرية منه فحينئذٍ ظهر انه لا فايدة في القول بانضمام امر آخر الى الطبيعة النوعيّة في حصول التشخص سواء قيل باتحادهما في الوجود او لا . ولو قيل ان الحصّة التي في الفرد من الطبيعة النوعية لما كان تحصّلها وتعينها بالتشخّص[٣] فليس امراً محصّلاً ممتازاً عنه حتى يمكن ان يقال ان هذه الحصّة التي من الإنسان في زيد مع قطع النظر عن الشخص مغايرة للحصّة التي منه في عمرو ، نقول هب انه من الانسان كذلك لكن لا شك ان التشخص اذا كان امراً غير الوجود امكن تصوّر الشخص منفكاً عن الوجود وكل ما كان كذلك امكن فرض صدقه على كثيرين كيف ولا شك انه يمكن ان يتصوّر اشخاص كثيرة وحينئذٍ يصدق على كثيرين؟!

---

(١) هذه التعليقة ليست إلّا في نسخة «هـ».

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٢.

(٣) «هـ» : بالتخصّص.

والفرق بين الذهن والخارج والقول بأنّ التشخص يمنع عن فرض صدق الشخص على كثيرين في الخارج دون الذهن تحكم ولابد أيضاً من زيادة تكلف عند نقل الكلام في التشخصات الذهنية كما لا يخفى فلا محيص إلّا بأن يلتزم ان المعنى النوعي اذا حصل له وجودان فباعتبار كل وجود يحصل شخص مغاير للشخص الآخر متحد معه في المعنى اي الذي يحصل منهما في العقل معنى واحد هو مفهوم الانسان مثلاً من دون ان ينضم اليه معنى آخر وهذان الشخصان وان كان معناهما واحداً وليس في احدهما معنى ليس في الآخر لكن مع ذلك كل منهما مغاير في الخارج مثلاً للآخر وكل منهما بحيث لو فرض انه ادرك ذاته لم يلزم منه ادراك الآخر ويجوز غفلة كل منهما عن الآخر واتصاف كل منهما بصفات مغايرة لصفات الآخر كما نشاهده عياناً ووجداناً واما ان الشخص الخاص كزيد مثلاً لم صار باعتبار هذا الوجود زيداً ولم يصر عمراً فامر لا نعلمه بخصوصه غايته انه يجوز ان يكون الوجود الحاصل من فاعل خاص او في مادة خاصة او في وقت خاص مصيراً لنوع هذا الشخص الخاص دون غيره وكان هذا معنى قولهم ان المادة مشخّصة فان كان التزام هذا الذي ذكرنا متيسّراً على العقل ولم ينقبض منه ولم يشمّن عنه فنعم المراد وإلّا فالاشكال قائم حتى يهدي الله تعالى الى طريق الرشاد.

ثم لا يخفى عليك انّ ما ذكره المحشّي قريب مما ذكرهُ المحاكم بقوله: «وايضاً فافهم»[1].

قال المحاكم: فتعينات الأشخاص من حيث تعلّقها بالمتعينات لا يشرك في

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤٩.

شيء أي في ذاتي.[١]

لا يخفى ان حمل كلام الشارح على هذا المعنى تكلف جداً والحق ان مقصوده ليس بظاهر.

قال المحشّي : لأنّ الأمر العدمي ثابت للشيء بالقياس إلى ملكته[٢].

فيه نظر لان الامر العدمي بالمعنى المراد ها هنا اي الاعتباري لا يلزم ان يكون عدم ملكة ألبتة وهو ظاهر ولو قيل ان المائت الذي ذكره المحاكم عدم ملكة لان الموت عدم الحياة فمن باب المناقشة في المثال وأيضاً لو صح ماذكره يلزم ان لا يكون اعدام الملكات ذاتاً ولا ذاتياً لشيء وبطلانه ضروري اذ عدم البصر ذات العمى ضرورة وذاتي العمى مأخوذاً مع غيره فتدبر.

قال المحشّي : والحق أن لا يحمل كلام الشارح على أنّ الأمر العدمي فصل للحقايق الموجودة، بل على انه فصل للماهيّات المتحققة في نفس الامر.[٣]

فيه انه لو تم الوجهان اللذان ذكرهما يلزم ان لا يكون فصلاً للماهيّات المتحققة في نفس الامر أيضاً إلّا ان يوجه الوجه الاول بأن مراده من الشيء الشيء الموجود في الخارج فتأمل.

قال المحاكم : أجاب الشارح بأنا لا نسلّم لزوم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز[٤].

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤٩.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٣.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٣.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥٠.

فيه نظر لأنّ مراد الإمام ليس لزوم التركيب في ذات الواجب حتى يجاب بهذا الجواب بل مراده انه يتحقق أمر ان في الواجب الوجود والتعين ويردد بينهما باللزوم والعرض إلى آخر الدليل.

والحاصل أن الإمام أورد أولاً على الدليل ان الوجوب والتعين ليسا ثبوتيين حتى يلزم التركيب ثم أجاب بانه هب أنهما ليسا ثبوتيين لكن يمكن أن نردّ فيهما بين الاقسام الاربعة ويتمّم الدليل وأجاب عن الجواب بأن الامور السّلبية لا يتصوّر بينهما تلازم وتعارض ثم بعد ذلك قال ساعدنا على هذين المقامين لكن هذا لازم على القائلين بالوحدة لان ذات الله تبارك وتعالى يساوي ساير الممكنات في الوجود ويمتاز عنها بتعينها وتشخّصها وما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك فاذن ذاته تعالى مركبة من الوجود الذي شارك غيره فيه ومن التعين الذي امتاز به عن غيره فيه فاما ان يكون بين هذين الاعتبارين ملازمة ... الى آخر الاقسام ، وظاهر ان الامام في البحث الاول على ايراده على الدليل بنى الكلام على انه لا حاجة الى اثبات التركيب في ذاته بل يمكن اتمام الدليل بمجرد الترديد المذكور بين التعين والوجوب سواء كانا ثبوتين أولا وسواء كانا جزء الذات أو لا واجاب عنه بما اجاب وبعد المساعدة على المقامين يعني تسليم عدم صحة الجوابين الأول الذي هو انهما ليسا ثبوتين والثاني الذي هو انه لا يصحّ التعارض والتلازم بين السّلبيين اورد هذا الايراد الذي بناؤه على تساوي وجود الواجب ووجودات الممكنات . فالظاهر اذن ان يكون ايراده هذا غير مبتن على لزوم التركيب في ذات الواجب لانه ينبغي ان يكون هذا الإيراد إيراداً على الدليل وان قرر بالنحو الآخر الذي اجاب عنه بأنّ الامور السّلبية لا يتصوّر بينها تعارض وتلازم فظاهر انّ هذا النحو لم يؤخذ فيه لزوم التركيب في ذات الواجب كما لا

يخفى فحينئذٍ التركيب الذي في كلامه محمول على ماذكرنا من انه يتحقق في الواجب امران سواء كانا ذاتيين أو لا ، ويتمم الدليل باعتبار إبطال الأقسام الأربعة. وعلى هذا لا يستقيم جواب الشارح اصلاً إذ التعيّن على تقدير عدميته وكونه عبارة عن عدم العروض والتجرّد ايضاً يلزم المطلوب ، لانّ وجود الواجب اذا كان ملزوماً للتعين بهذا المعنى والمفروض انه مساو لوجودات الممكنات فيجب ان يكون جميع الوجودات مجرداً غير عارض وهو ظاهر ، ولعله لهذا عدل الى جواب آخر بقوله «على ان الوجود ليس طبيعة نوعية يصير أشخاصاً بتعينات زائدة عليه كما ظنّه»[١] فافهم.

قال المحاكم : وكأنّه منع لزوم التركيب وأسنده إلى أنّه أنما يلزم لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتياً[٢].

مراده من هذا الكلام توجيه كلام الشارح حيث يتجه عليه ظاهراً انه كان يكفي ان يقول انه لا يلزم التركيب لان مابه الاشتراك والامتياز يلزم ان يكونا ذاتيين فما الحاجة الى التعرض لان مابه الامتياز أمر عدمي هو التجرد فوجّهه بانّ حاصل جوابه ذلك ، لكن لمّا كان مظنّة أن يقال مابه الامتياز لابد ان يكون ذاتياً وإلّا لزم أن يكون الواجب معروضاً للعوارض وهو محال اجاب بمنع ذلك وانه انما يلزم ذلك لو لم يكن أمراً عدمياً وهو التجرد وعروض الأمور العدميّة للواجب غير محال وكان قوله: «مابه الامتياز لابد ان يكون ذاتياً» من باب المثال وإلّا فيجري مثله فيما به الاشتراك أيضاً فافهم.

قال المحاكم : وهذا الجواب لا يدفع النقض لورود هذا المنع على اصل

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٥١ .

(٢) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٥٠ .

الدليل.[١]

بناء على انه يزعم ان الدليل مأخوذة فيه تركب الواجب وقد عرفت حاله كما عرفت طريق البحث على الشارح ايضاً.

قال المحاكم: ولأن الإلزام بأن مابه الامتياز وهو التعين الذي هو ثبوتي لا التجرد[٢].

وقد عرفت ان ذكر الثبوتية قد طوى في هذا المقام.

فإن قلت: قد قال الامام في جواب ايراده هذا أنا لا نسلّم ان التعين امر زايد واجاب عنه بانكم اذا منعتم كون التعين وصفاً ثبوتياً بطل اصل حجتكم فلو كان ذكر الثبوتية منطوياً كيف يتجه هذا الكلام؟

قلت: لعل مراده انه اذا منعتم كون التعين وصفاً ثبويتاً وكان هذا المنع نافعاً في المقام بطل اصل حجتكم وبما نقلنا من كلام الامام ووجهناه بما وجهنا ظهر ان الامام تفطّن للجواب الذي ذكره الشارح واجاب عنه فلا وجه لكلام الشارح اصلاً فتدبّر.

قال المحاكم: وإنما أورده تنبيهاً على فساد توجيه الدليل.[٣]

هذا التنبيه باعتبار أنه يظهر من هذا الجواب جواب لأصل الدليل على توجيه الإمام فيظهر فساده، وأنت خبير بأنّ إيراد الجواب الباطل لاجل مثل هذا التنبيه لا يخلو من شيء على انك قد عرفت انّ هذا الايراد لا اختصاص له بتوجيه

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥١.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥١.

الامام فالصّواب ان يحمل كلام الشارح على انه جواب واحد على ان يكون على في قوله : «على أن الوجود»[١] بنائية لا للعلاوة ويكون حاصل كلامه منع ان وجود الواجب مساو لوجودات الممكنات في الحقيقة حتى يكون ذات الواجب هذا الوجود المشترك مع التعين والخصوصية لان الوجود ليس طبيعة نوعية حتى يلزم ذلك بل انه مقول بالتشكيك وعارض لافرادهفيجوز أن يكون افراده حقايق مختلفة بالذات فلا يلزم تساويها في اللوازم وبهذا يندفع ايراد الامام وهذا توجيه حسن لكلام الشارح يندفع عنه ما ذكرنا واباء قوله: «باللاعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه إلّا في العبارة»[٢] عن هذا التوجيه غير مسلّم لانه ايضاً يقبل التوجيه بحيث يصير موافقاً لما وجهنا كما لا يخفى فتأمل.

قال المحاكم : بل عارضاً للوجود الخاص الواجب فيكون مغايراً له في المفهوم إلّا انه صادق عليه[٣].

قد عرفت بما ذكرنا سابقاً انه على تقدير القول بأنّ الوجود البديهي الذي يفهمه هو امر اعتباري كلي يشكل اثبات التوحيد بهذا الدليل لانه وان سلم انه يجوز أن يكون لهذا الامر الكلي الاعتباري فرد حقيقي يصدق عليه هذا الامر مواطأة بل يجب ايضاً فلا نسلّم ان ذلك الامر الحقيقي لابد ان يكون واحداً سواء قيل طريقة المتألهين انه لا يقوم بالممكنات وجود أصلاً بل موجوديتها عبارة عن علاقتها بذلك الامر الحقيقي او على الطريقة المشهورة بين المتأخرين من الحكماء من ان الممكنات ايضاً يقوم به الوجود المطلق سواء كان في ضمن

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٥١.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٥١.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥١.

الحصص او في ضمن الافراد الخاصّة لكن فرده الخاص المجرد القائم بـالذات واحد هو عين ذات الواجب.

إذ على الأوّل لا نسلّم انّ الامر الحقيقي الذي يكون الموجودية بـاعتبار العلاقة به لابد ان يكون واحداً وكونُ معنى الموجودية في الجميع بمعنى واحد على ما يدل عليه دلايل الاشتراك المعنوي وشـواهـده والوجـدان والبـديهة لا يستلزم ذلك اذ لعل ان يكون هذه الوحدة المعلومة بـالبرهان والبـديهة بـاعتبار صدق هذا المعنى الواحد المسّمى بالوجود المطلق على الامور المختلفة بالحقايق التي كل واحد منها يكون الموجودية باعتبار العلاقة به ومن يدعي انه لابدّ مـن ذلك[1] فعليه البيان.

وأما على الثاني فالامر اظهر كيف وإذا جوز أن يكون لهذا الامـر الكـلي حصصاً قائمة بالماهيّات بل وجودات خاصة حقيقية قائمة بها وفرداً مجرداً قائماً بذاته مخالفاً لساير أفرادها وحصصها بالحقيقة فما المانع من تجويز ان يكون لها افراد حقيقية قائمة بذواتها متخالفة بالماهيّات ؟ وهو ظاهر ، فلا بدّ على القـول بان الوجود الحقيقي واحد ان لا يسلّم كون هذا المعنى البديهي أمراً كلياً معلوماً بالعلم الحصولي بل يقال انه امر جـزئي فـي الواقـع مـعلوم لكـل احـد بـالعلم الحضوري لكن لا يعلمه كل احد بكنهه بل بوجهه على ما قررنا سابقاً وهذا الامر وان لم يعلم في بادي الرأي انّه جزئي لكن بعد البرهان يثبت انه كذلك هذا.

وأنت خبير بأن هذا الادعاء امر مشكل جدّاً ودون إثباته خرط القتاد فلعل من رزق فطنةً وقّادة وطبيعة نقّادة وحدساً ثاقباً وذهناً صائباً يصل [إلى] كنه هذا المعنى ويعرفه بالحدس أو المكاشفة رزقنا الله تعالى وايّاكم.

---

(١) أي من كون ذلك الأمر واحداً.

[الفصل التاسع عشر من النمط الرابع]

قال الشيخ : إلّا أن يكون في طبيعة من حق نوعها ان يؤخذ شخصاً واحداً[1].

ان كان التشخص بمقارنة امر آخر مع النوع فيكون النوع مقتضياً لتشخص نفسه ظاهراً ، ويجوز أن يقتضي النوع مقارنة أمر خاص له ، وأمّا إذا كان التشخّص نحو الوجود فحينئذٍ لا يجوز ذلك بناء على رأي الشيخ من ان الماهيّة لا يجوز ان يكون علّة لوجود نفسها فكلام الشيخ كأنه مبني على الرأي الاول او على ما يحتمل في بادي الرأي مع قطع النظر عن دقيق النظر ، ويمكن ان يقال على الرأي الثاني أيضاً بجواز ذلك بناءً على ان المراد بما ذكروا من ان التشخص نحو الوجود ان الماهيّة اذا وجدت صارت شخصاً لكن الشخص ليس مجرد الماهيّة الموجودة بل كل موجود بوجود خاص مغاير بالذات موجوداً يكون وجوده وجوداً خاصاً آخر والمشخص هو الذي بسببه يفيض من الفاعل وجود يكون الماهيّة باعتبار موجوديتها بهذا الوجود امراً خاصاً مغايراً لما عداه من اشخاص تلك الماهيّة وحينئذٍ نقول يجوز أن يكون نفس ماهيّة يقتضي ان يفيض من الفاعل عليها وجوداً يصير بسببه فرداً خاصاً كما ان المادة مثلاً يقتضي ان يفيض من الفاعل

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٥١ ، واعلم أنّ عبارة الشيخ من المصدر هكذا: إلّا أن يكون من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحداً.

على الصّورة التي يوجدها فيها وجوداً يكون الصّورة بسببه فرداً خاصاً مغايراً للافراد الاخرى من الصّور فافهم.

قال المحاكم: فإن عوارضها الدموية تهيؤها لقبول الصّورة العقلية[١].

كان الاولى التمثيل بشيء آخر اذ الكلام في تعدّد نوع واحد والامر فيه سهل.

قال المحشّي: لما تقرّر عندهم ان نسبة المفارق الى الكل[٢] على السواء.[٣]

هذا أمر ليس بيناً ولا مبنياً. وأيضاً اذا كان كذلك فكأنه كان مختصاً بالماديات بمعنى ان نسبة المفارق الى كل الماديات على السواء لا الى المجردات أيضاً فيجوز ان يكون المفارق سبباً لتشخص الانواع المجردة وأيضاً نقول ان كان التشخص بمقارنة أمر مع الماهيّة فالبديهة حاكمة بانه كما انه يجوز ان يتكثر انواع المجردات باعتبار انضمام فصول مختلفة إلى أجناسها من قبل الفاعل فكذلك يجوز تكثّر أشخاصها بسبب انضمام التشخصات المختلفة إلى أنواعها من قبل الفاعل أيضاً والتفرقة تحكم وان كان نحو الوجود فحينئذٍ لو قيل ان مغايرة الاشخاص بمجرّد أنّ هذا الشخص[٤] مثلاً موجود في هذه المادة يعني ان الشخص ليس إلّا الماهيّة باعتبار وجودها في المادة الخاصّة حتى ان زيداً وعمراً ليسا إلّا الانسان الحاصل في هذه المادة وتلك المادة ولا يجوز ان سئل

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥٢.

(٢) أي كل الماديات.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٥.

(٤) «ب»: التشخّص.

مثلاً انه لم كان زيد في هذه المادة دون عمرو لان زيداً عبارة عن الانسان الموجود في هذه المادة فكأنه قيل لم كان زيد زيداً لا عمراً فالامر حينئذٍ أيضاً ظاهر في ان الفاعل يجوز أن يكون سبباً لتكثر اشخاص الماهيّة سواء كان الفاعل مفارقاً او لا اذ لا يجد العقل تفرقة بين ان يقال الشخص هو الماهيّة الموجودة في هذه المادة او انه الماهيّة الموجودة من هذا الفاعل ومن يدعيه فعليه البيان.

وإن قيل: إن مغايرة الاشخاص ليست بمجرد ذلك لانه خلاف البديهة اذ البديهة حاكمة بأنّه يجوز ان يقال لم كان الموجود في هذه المادة زيداً دون عمرو وأنه ليس بمنزلة ان يقال لم كان زيد زيداً لا عمراً. وأيضاً نعلم بديهة ان الوجود في هذه المادة وتلك المادة امر خارج من الشخص وان الشخصيّة[1] يغايرهما بالذات لا بمجرد الخارج وأيضاً نعلم ضرورة ان كلاً من الشخصين اذا كان مدركاً وادرك ذاته من دون ملاحظة المادة ووجوده فيها لم يدرك الآخر اصلاً ويكون غافلاً عنه وعن احواله مع علمه بذاته وحاله وانكاره كأنه سفسطة بل الماهيّة بسبب كل وجود يصير شخصاً مغايراً بالذات والهوية لا بالمعنى لشخص آخر ومعنى المشخص انه بسببه يفيض وجود من الفاعل يصير الماهيّة في الخارج مثلاً هذا الذات كما اشرنا اليه غير مرة.

فحينئذٍ أيضاً يجوز أن يقال ان الفاعل المفارق او غيره يقتضي ان يفيض منه وجود خاص على ماهيّة من الماهيّات النوعيّة يصير بسببه فرداً خاصاً مغايراً بالذات للافراد الاخرى كما ان المادة يجوز أن يفيض بسبب استعداده الخاص وجود خاص من الفاعل على الماهيّة كذلك وليت شعري لاي شيء

---

(١) «ب»: الشخص.

يجوز أن يكون عرض سابق على الشخص سبباً لتشخصه ولم يجوّز ان يكون الفاعل او الشرائط او الآلات سبباً له وهل هذا إلّا تحكم محض وعليك بالتأمل والتدبّر والاخذبالإنصاف ومجانبة التقليد واتباع الشهرة فانهما لا يغنيان من الحق شيئاً.

قال المحاكم: فإن أشخاص العلوم يتعدد بحسب تعدّد الذوات القابلة، وهي ليست مادية بل مجردات[1].

إن كان هذا سنداً للمنع كما هو الظاهر فالمناقشة معه سهلة وان كان نقيضاً فيمكن ان يجاب عنه بان المراد باشخاص العلوم ان كان اشخاص العلوم القائمة بالنفوس فلا نقض لان تعدّد النفوس بتعدّد الأبدان فآل الامر الى تعدّد الاشخاص بتعدّد المادة اذ ليس مرادهم ان تعدّد الاشخاص بتعدّد المادة بلا واسطة بل اعم منه ومن واسطة وهو ظاهر، وان كان اشخاص العلوم القائمة بالعقول فلعلهم لا يسلّمون ان للعقول علوماً زايدة على ذواتها حتى يحصل تعدّد اشخاص نوع واحد فافهم.

قال المحشّي: أقول لا يخفى على المتأمل المنصف أنّ كون التعيّن عارضاً للواجب على ما هو شأن ساير الماهيات والتعينات اقرب الى الطبع واظهر عند العقل من كونه معروضاً للذات، فلهذا اقتصر الشارح عليه[2].

لا يخفى مافيه من التكلف والاولى ان يقال في وجه الاقتصار انه اورد ما اختلف فيه الحجتان واما ما اتفقا فيه فلا حاجة الى ايراده وهو ظاهر.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥٢.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٥.

قال المحاكم : فالحق في الجواب أن تكثر المادة بحسب تكثر الصورة، وتكثّرها ليس لتكثر المادة، بل المادة نفسها، فلا دور[١].

فيه بحث لان ما اورده على ما تكرّر في هذا الكتاب وارد على هذا الجواب أيضاً، بيانه ان تكثر الصّورة ليس مجرد صفة للصّورة بل هو عبارة عن وجود الصورة المتكثرة وهو ظاهر وحينئذٍ نقول انه قد بيّن ان الصوّرة علة لوجود المادة والصّورة المتكثرة علل لوجود المادة فكيف يجوز أن يكون ذات المادة علة لتكثر الصّورة الذي هو عبارة عن وجود الصور المتكثرة ولو قيل انه يجوز ان يكون وجود الصّور المتكثرة باعتبار وجود المادة لا في ضمن هذه الصّور المتكثرة بل في ضمن الصّورة السابقة لان وجود المادة وان كان في زمان وجود الصّور المتكثرة مستنداً اليها لكنه سابق عليها ايضاً باعتبار تحققها في ضمن الصّورة السابقة فلا محذور فنقول حينئذٍ يجوز ان يستند تكثر الصورة الى تكثر المادة أيضاً بهذا الوجه بان يقال تكثر الصّورة في الزمان اللاحق مستند الى تكثر المادة في الزمان السابق ولا دور.

فإن قلت : الاحتمال الذي يكون مظنة للذهاب اليه ان يكون تكثر الصّور بسبب تكثر المواد التي محال لتلك الصّور المتكثرة واما كون تكثرها بسبب تكثر المادة سابقاً فلا مجال للذهاب اليه كيف ومعلوم بديهة انه يجوز ان يصير المادة الواحدة متكثرة حسب تكثر الصّور الواردة عليها وحينئذٍ يكون تكثر الصور من دون تكثّر المادة سابقاً. فلمّا أبطل ذلك الاحتمال الذي يكون مظنّة للذهاب إليه بما ذكره من أنّ تكثّر المادة بسبب تكثر الصّور فاختار في الجواب ان تكثر الصّور بسبب ذات المادة وتكثر المادة بسبب تكثر الصّور ووجودات

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥٣.

المادة في الزمان اللاحق وان كان بسبب الصّور المتكثّرة لكن لها وجود في السابق أيضاً بسبب الصّور المتقدمة فباعتبار الوجود السابق سبب للصّور المتكثرة ولما كان سببيّتها من قبيل الاعداد فلا محذور في سبق وجودها على الصّور اللاحقة ولم يجز أن يكون تكثرها بسبب التكثر السابق للمادة لظهور فساده كما ذكرنا .

قلت : ظاهر ان مجرّد وجود المادة في الزمان السابق لا يأتي منه إلّا تصحيح الانفصال والانفكاك بناء على رأيهم من أنّ الانفكاك بدون وجود مادة محال ، وأمّا تشخّص كل من الصّور الحادثة بعد الانفصال فظاهر انه لا يكفي فيه وجود المادة سابقاً كيف وهي في الزمان السابق واحدة ونسبتها الى جميع تلك الصّور الحادثة على السواء ضرورة فلابد من القول بان الاجزاء والحصص التي في ضمن المادة المتصورة بالصورة السابقة بالقوة ، وان كانت بالعرض هي سبب لتشخص الصّور اللاحقة مثلاً اذا كان جسم بقدر ذراع مثلاً فالمادة التي في ضمنه لها نصف وربع وثمن وغير ذالك من الاجزاء بالقوة سواء قيل انّ هذه الاجزاء لها بالذات او بالعرض باعتبار المقدار كما هو الحق فاذا طرء عليه الانفصال وانفصل منه نصفه وربعه وثمنه وهكذا فالصّورة الحادثة التي طرءت على نصف المادة الذي كان بالقوة سابقاً انما يتشخص بسبب ذلك النصف والتي طرءت على الربع يتشخص بسبب الربع وهكذا فحينئذٍ صحّ ان تكثر الصور بسبب تكثر المادة سابقاً اذ لو لم يكن للمادة النّصف والربع والثمن وهكذا في الزمان السابق بالقوّة لم يمكن ان يحدث هذه الصّورة اللاحقة وان كان بعد حدوث الصّورة يصير الاجزاء المتكثرة التي كانت للمادة بالقوة بسبب تكثر الصّور حاصلة بالفعل فلا مجال اذن لرد ما ذكر انه مكرر في الكتاب والعدول

الى غيره فتأمّل.

قال المحشّي : واما تكثر الصّور انما هو باعراض متعاقبة متسلسلة[1].

لا يذهب عليك ان البديهة حاكمة بان الاعراض لا مدخل لها في تكثر الصور إلّا ان يعمّ في الاعراض بحيث يشمل حديث الاجزاء التي ذكرنا آنفاً إذ حصول هذه الاجزاء للهيولى بالقوة لما كان باعتبار عروض المقدار لها بالعرض فكان للاعراض السابقة التي هي المقادير العرضية مدخل في تكثر الصّور فافهم.

قال المحشّي : وقد مر تفصيل ذلك فليراجع إليه[2].

قال : فيما مرّ انّه سيجيء تفصيله في الالهيات.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٦.

(٢) نفس المصدر.

[الفصل العشرون من النمط الرابع]

قال المحشّي: أقول في دفعه لو كان الواجب مركباً.[1]

فيه نظر لان مراد المحاكم ليس أنّه يجوز أن يكون الواجب مركباً من ماهيّة وتعين حتى يجاب بهذا الجواب بل مراده الايراد على قوله الشارح «فان التعين انما يكون زائداً عند كون الذات مقولة على كثرة» بأنّ هذا الحصر المستفاد من كلمة «انما» ممنوع، لجواز ان يكون التعين زايداً والذات غير مقولة على كثيرين كما إذاكان النوع مقتضياً لتشخصه او نحوه مما ذكره وكلامه ظاهر بل صريح فيما ذكرنا وحينئذٍ لا مجال لهذا الدفع، والاولى في الدفع أن يقال[2]: مراد الشارح من كون الذات مقولة على كثرة جواز صدقها على الكثرة بحسب المفهوم على ما هو معنى الكلي المنطقي لا القول على الكثيرين في الواقع وعلى هذا لا ايراد على الحصر إذ الذات ما دامت كليّة يكون تعينها زائداً عليها بالضرورة اذ عند كون تعين الذات عين الذات يكون الذات جزئية قطعاً.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٦.

(٢) في هامش «هـ»: إنّما قلنا: الأولى، لإمكان إرجاع ماذكره المحشّي إلى ماذكرنا بتكلّف. منه ﷺ.
وهذه الحاشية قد ضرب عليها القلم في نسخة «ث»، وعلّق عليها آقا جمال بقوله: اعلم أنّ ما كتبه والدي طاب ثراه هو ماكان في أصل هذه النسخة، ثمّ ضرب عليه وحمل كما حمل آخراً. وظنّي أنّ الإيراد الذي أورده على المحشّي وضرب عليه متوجّه عليه ولا وجه للضرب عليه. ثمّ ما ذكره رحمه الله في توجيه كلام الشارح ودفع نظر المحاكم.

فإن قلت: كلام الشيخ والشارح كلها مشعر[1] بأنه ظهر فيما سبق ان ذات

---

(١) في هامش «ث»: لا يخفى أنّ إشعار كلام الشيخ بناء على ما ذكره الشارح من جعل الإضافة في تعيّن ذاته بيانية إشارة إلى كون التعيّن ليس زائداً على ذاته، ولا ضرورة إليه، بل يمكن حمله على الأعم من كونه عين ذاته أو مقتضى ذاته، وحينئذٍ لا يجب حمل القول على الكثرة على هذا المعنى، بل يمكن حمله على القول بحسب نفس الأمر، ولا إشعار فيه بما ذكره أصلاً. آقا جمال طاب ثراه.

وفي هامش «ث» أيضاً: اعلم أنّ ما كتبه والدي طاب ثراه هو ما كان في أصل هذه النسخة ثمّ ضرب عليه وجعل كما جعل آخراً وظني أنّ الإيراد الذي أورده على المحشّي وضرب عليه متوجه عليه ولا وجه للضرب عليه، ثمّ ما ذكره رحمه الله في توجيه كلام الشارح ودفع نظر المحاكم يمكن تصحيحه بأنّ ما ذكره المحاكم من الاحتمالات في توجيه النظر أنّما يعقل إذا كان الشيء ممّا يمكن فرض صدقه على كثيرين، وأمّا إذا لم يمكن ذلك فيكون جزئياً وظاهر أنّ الجزئي يتعيّن بنفسه ولا يمكن أن يكون له تعين آخر وإلّا لزم أن يتعدّد تعيّن شخص واحد وهو محال كما ذكره المحشّي.

وأمّا ما أفاده والدي طاب ثراه في توجيه الحصر فيرد عليه أنّه لا يفيد إلّا أنّه إذا كانت الذات كلية يكون تعينها زائداً عليها وإذا كان تعينه عينها يكون الذات جزئية وشيء منهما لا يفيد الحصر المذكور أي أنّه لا يكون زائداً إلّا إذا كانت كلية لجواز أن يزيد أيضاً في غير الكلي فلا يتم الحصر والكلام فيه.

ثمّ ما أفاده رحمه الله في جواب إن قلت يتوجه عليه أيضاً بزعمي نظير ما كان كتبه عل وجه الدفع الذي ذكره المحشّي وضرب عليه فإنّ ما ذكره دليل على عدم جواز كون التعين زايداً على الذات في الواجب ولا كلام فيه إنّما الكلام فيما أشعر به الكلام من استحالة كون ذات الواجب مقولاً على الكثرة وجعل بناء كون التعين زايداً عليه كما ذكره الشارح وظاهر أنّ ما أفاده لا يفيد ذلك بل إنما يفيد استحالة كون التعين زايداً كما ذكرنا ولو قيل بأنّ اشتراكه يستلزم كون التعين زايداً فإذا بطل هذا بطل ذلك ففيه أنّ هذا إنّما يصلح توجيهاً لكلام الشيخ وأمّا لكلام الشارح فلا فإنّه حينئذٍ يكون بطلان كون التعين زايداً دليلاً على بطلان الاشتراك لا بطلان الاشتراك دليلاً على بطلان كونه زائداً كما هو مفاد كلامه هذا. هذا ما سنح بالبال على هذه الحاشية والظاهر أنّه إنّما نشأ من سوء فهمي لمراده طاب ثراه فعليك بالدقة فيه فتأمّل. آقا جمال رحمه الله تعالى.

الواجب ليس مقولة على كثرة اصلاً والقول على الكثرة اذا كان بهذا المعنى الذي ذكرته بيّن لنا انه اين ظهر فيما سبق.

قلت: التعين اذا كان زائداً على الذات فإما ان يكون سببه الذات او غيرها، وظهور بطلان الثاني مما سبق غير خفي اذ يكون حينئذٍ الواجب الوجود المتعين معلولاً لغيره وقد مر الحكم باستحالته صريحاً ويستنبط منه بطلان الاول ايضاً كما اشرنا اليه سابقاً حيث انه يلزم منه أيضاً ان يكون الواجب الوجود المتعين معلولاً لغيره اذ الماهيّة الكلّية غير الفرد بوجه ولو فرض انه لم يلزم استحالة هذا فنقول ان التعين ان كان هو نحو الوجود فيلزم أن يكون الوجود بسبب الماهيّة وقد مر استحالته وان كان غير الوجود فلا يمكن ان يكون الماهيّة مع قطع النظر عن التعين موجودة اذ كل موجود متعيّن بالضرورة فيكون ضم التعين اليه بعد ذلك اجنبياً لا مدخل له في المتعينية اصلاً فيجب ان يكون موجوديتها باعتبار التشخص فكان ماهيّة واجب الوجود محتاجة في وجودها إلى غيرها وقد مر استحالته أيضاً سواء قلنا انها عين الوجود الحقيقي أو لا أما على الأول فظاهر. وأما على الثاني فلانّ الماهيّة اذا كانت ممكنة وظاهر انها يحمل على الواجب المعيّن بفرض كونها نوعاً فيلزم حمل الممكن على الواجب فيصدق على الواجب المعيّن انه محتاجٌ في الوجود الى غيره هذا خلف وفيه كلام سيجئ.

قال المحشّي: وعلى الاول كانت تلك الماهيّة من حيث إنها متحصّلة مفتقرة إلى ذلك التعيّن[1].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٦.

لزوم الامكان مما ذكره غير ظاهر إلّا اذا تمسّك بما ذكرنا آنفاً.

ثم لا يخفى أن ظاهره منطبق على ما إذا كان الشخص أمراً مغايراً للوجود وحينئذٍ لو قيل انه عين الوجود وجب ابطاله بما ذكرنا آنفاً من انه يلزم اما كون الوجود بسبب الماهيّة او غيرها وكلاهما محالان ويمكن تعميم كلامه بحيث يشمل هذا الاحتمال أيضاً كما لا يخفى فافهم.

[الفصل الحادي والعشرون من النمط الرابع]

قال المحشّي : فجوابه أن بعضهم ذهب الى أن الجزء[1].

هذا هو بعينه ما ذكره المحاكم بقوله: «والحق في الجواب...»[2] من دون تفاوت اصلاً فكأن طريقة الايراد على المحاكم ان يقول يمكن ان يحمل كلام الشارح أيضاً على ما ذكرته. ثمّ اقول المركب من العناصر اما ان يعتبر مع الصّورة او المزاج او بدونهما وعلى الثاني الجزء الاخير ليس بمتقدم على رأي هذا البعض وعلى الاول لا يخلو اما ان يحصل عناصره معاً فلا يتقدم شيء منها ايضاً على هذا الرأي او يحصل بعضها آخراً، فلا يتقدم ذلك البعض فلا يصح ان المركب من العناصر يتقدم جميع اجزائها على حال إلّا أن يتكلف ويراد من المركب من العناصر ما يحصل بعد حصول الصّورة او المزاج لكن لا يعتبر الصّورة او المزاج جزءً له ولا يخفى ما فيه.

قال الشارح : ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدماً على وجود السرير[3].

فيه تكلف لا يخفى.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٧.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥٣.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٥٤.

قال المحاكم : أجيب بأنه فرض المركب من العناصر...[١].

لا يخفى انه يرد عليه أيضاً ما اوردنا على المحشّي آنفاً ويدفع بما دفعنا من التكلّف.

قال المحاكم : وأما ترديد الشيخ فلاختلافهم[٢].

لا يخفى انّ منشأ الاختلاف هو عدم التميز بين التقدم الذاتي والزماني على ماذكره المحشّي وحينئذٍ اذا كان الاجزاء المادية للمركب حاصلة معاً في الزمان مع الجزء الصوري لا يكون لشيء من الاجزاء تقدم على المركب على مذهب من لا يقول بتقدم الجزء الصّوري فاذا كان بناء الكلام على المماشاة معه يكون الملازمة التي ذكرها الشيخ ممنوعة فلا يصحّ هذا الجواب أيضاً، إلّا ان لا يجعل منشأ الاختلاف ذلك بل يكون امراً مختصاً بالجزء الصوري.

وما ذكرنا يرد على المحشّي[٣] أيضاً في توجيهه لكلام الشارح ولا يمكن دفعه بما ذكرنا من قولنا: «إلّا أن لا يجعل...» لاعترافه بأن منشأ الاختلاف ما ذكرنا مع ان جعل المنشأ غيره كأنه ليس بواقع فافهم.

قال المحشّي : أقول قد فسّر المعاني في التوجيه الثاني بالحقايق المختلفة[٤].

---

(١) «المحاكمات» المطبوعة في هامش «شرح الإشارات» الطبعة الحجرية، ص ١٢٠، وليست هذه العبارة في النسخة المطبوعة ذيل «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي.

(٢) نفس المصدر، هذه العبارة أيضاً ليست إلّا في الطبعة الحجرية من «المحاكمات».

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٧.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٨.

لا يخفى أن قول المحاكم في التقسيم: «فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهيولى وهي معنيّة والصّورة وهي معنى»[١] يدل على ان مراده بالحقيقة المعنى والمراد بالمعنى بقرينة مقابلته بالانقسام في الكم ان لا يكون كمّاً فحاصل التقسيم ان الانقسام بحسب الخارج اما الانقسام بالقوة وهو الانقسام في الكمّ اي الى اجزاء يكون كمّاً أو إلى غيره وحينئذٍ يدخل الكمّ المنفصل في القسم الثاني لانه ينقسم الى اجزاء ليست بكمّ لانه ينقسم إلى الواحد والواحد ليس بكمّ بخلاف المقدار لانه ينقسم الى الاجزاء التي هي كمّ على رأي الحكماء وعلى هذا يرد ما اورده المحشّي فافهم.

قال المحاكم: وكذلك لا نسلّم أنّ الواجب لو كان ملتئماً من أجزاء كانت مقدّمة عليه[٢].

حاصله ليس إلّا ما سبقه.

قال المحاكم: وكذلك قوله: «ولا في الكمّ إلى أجزاء متشابهة» لأنّه لا يلزم من امتناع تركب واجب الوجود...»[٣].

هذا بعينه النظر الأوّل.

قال المحاكم: ويمكن دفع هذه الأسئلة بأنّ المدّعي ليس إلّا نفي التركيب من الأجزاء الخارجية[٤].

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٥.

(٣) نفس المصدر، ص ٥٥.

(٤) نفس المصدر، ص ٥٦.

ويمكن أيضاً تقرير الدليل بوجه يندفع هذه الأسئلة بأن يقال لا شك ان الجزء بأيّ وجه كان سواء كان جزء بالقوة او بالفعل وسواء كان محمولاً او غير محمول له مغايرة مع الكل وان للكل نحو احتياج اليه في تحصيل الذات لا اقول في وجوده حتى يمنع بل الاحتياج بحسب الذات لانا نعلم ضرورة ان للمثلث احتياجاً الى اجزائه مع قطع النظر عن الوجود ويعبّر عنه بالاحتياج الذاتي وكل محتاج الى الغير لابد له من علّة فاعليّة على ما صرّحوا به . فينا في وجوب وجوده.

وفيه ان احتياج كل محتاج الى الغير حتى بنحو هذا الاحتياج الذي ذكرته على تقدير تسليمه الى العلّة الفاعلية ممنوع وانما ذلك في المحتاج في الوجود او في الذات أيضاً لكن بشرط ان يكون الاجزاء اجزاء خارجية موجودة بالفعل ممتازة.

ويمكن ان يقال ان الجزء بأيّ وجه كان معنى غير الكل فلا يخلو اما أن يقتضي كل جزء وجوده فبالظاهر يكون كل من الاجزاء موجوداً بذاته ممتازاً عن الآخر ويكون وجود الكل بوجودها ضرورة وهو ينافي وجوب الوجود.

فان قيل : لعل الجزء يقتضي وجوده مع جزء آخر لا منفرداً.

فنقول : إما أن يكون كل جزء يقتضي ذلك فيلزم اجتماع العلل على معلول شخصي اذ وجود الجزئي حينئذٍ واحد والمفروض ان كلاً منهما يقتضي ذلك الوجود فيلزم الاجتماع المذكور واما ان يقتضي جزء واحد فيكون هو الواجب حقيقة ويكون وجود الجزء الاخير ووجود المجموع منه فيكونان ممكنين هذا خلف ، لفرض وجوب المجموع او يقتضي جزء واحد وجوده فيكون ممتازاً عن البواقي تحصل التركب الخارجي ولو فرض أيضاً عدم الامتياز فيرجع الى

الاحتمال السابق وقد ابطلناه، أو لا يقتضي شيءٌ منها وجوده فكيف يمكن ان يكون المجموع مقتضياً وجوده، وفيه منع اذ لا ينقبض العقل عن ان لا يقتضي معنى وجوده وكذا معنى آخر لكن مجموع المعنيين بحيث يقتضي وجوده ويكون كل منهما أيضاً يكون موجوداً بوجوده نعم اذاكان المعنيان ممتازين في الوجود لما امكن ذلك اذ الضرورة حينئذٍ حاكمة بان وجودهما قبل الكل ولا يمكن ان يكون الكل سبباً لوجودهما واما اذا كان الاجزاء والكل موجودة بوجود واحد فلا اذ لا يكون الحاصل حينئذٍ إلّا أمراً مّا يقتضي وجوده وهو بحيث يحلله العقل الى معنيين وكل من هذين المعنيين لا يمكن ان يقتضي وجوده وهذا مما لا ينقبض منه العقل وموجودية الجزء بسبب الكل في مثل هذا الجزء لا محذور فيه.

ولا يخفى انه لو كان الامر كما ذكره المتكلمون من ان الشيء يجوز ان يقتضي وجوده فدفع الايراد مشكل والقول بأنّ كلاً من الاجزاء حينئذٍ يكون ممكناً والمفروض انه من الاجزاء المحمولة لاتحاده مع الكل في الوجود فيلزم حمل الممكن على الواجب فيه اولاً انا لا نسلّم ان لزوم الحمل لا يكفي فيه الاتحاد في الوجود كما ترى في اجزاء المتصل وثانياً منع امتناع الحمل نعم يمتنع ان يحمل على الواجب انه ممكن بمعنى انه محتاج الى الغير في الوجود لا ان يحمل عليه بشيء يحمل عليه انه محتاج الى الغير في الوجود كيف ويحمل[1] على الواجب الامور السّلبية والاضافية مع انها ليست واجبة واما اذا كان الامر على ما قاله الحكماء من انه لا يجوز ذلك وان الواجب لابد ان يكون عين الوجود فحينئذٍ يمكن ان يقال على محاذاة ما ذكره بعض المحققين: ان المجموع الذي فرض انه واجب الوجود لابد ان يكون عين الوجود فالاجزاء ان كان عين

---

(١) «ب» +: شيء يحمل.

الوجود أيضاً فكل منها واجب بالضرورة ويمتاز عن غيره ويصير التركيب من قبيل التركيب الخارجي ويخرج الواجب عن الواجبية وقس عليه الحال فيما اذا كان واحد منها عين الوجود وان كان كل منها غير الوجود فبالضرورة يكون وجوده زائداً عليه عارضاً له ووجوده الكل عينه فلا يمكن اتحادها في الوجود اصلاً مع ان في غير التراكيب الخارجي اي من الاجزاء المتمايزة يكون نحو اتحاد في الوجود قطعاً ولو قيل في هذا الشق أيضاً انه يلزم حمل الممكن على الواجب فحاله كما عرفت آنفاً.

ويمكن أن يستدل بوجه آخر أيضاً على طريقة الحكماء بأن يقال لو كان للواجب تعالى جزان عقليان فكل منهما أو احداهما ان كان جزئياً فهو اما موجود أو عين للوجود وعلى التقديرين يكونان جزئين متمايزين في الوجود ضرورة ويصير التركيب من قبيل التركيب الخارجي وان كانا كليين فكان الواجب تعالى ذا ماهيّة كليّة وهو محال فتأمل في المقام فأنه [يليق] بالتأمل التام.

قال المحشّي : أقول : وحينئذٍ ينبغي تخصيص قول الشارح : «وكل واحد من التركيب والانقسام...»[1].

انت خبير بأن مراد المحاكم توجيه كلام الشيخ لا الشارح فحينئذٍ ما ذكره المحشّي من انه ينبغي التخصيص في كلام الشارح وانه لا يلايم قول الشارح : «وقد يكون بحسب الكمية»[2] ليس له طائل أصلاً.

ثم لا يخفى ان ماذكره الشارح أولاً أيضاً من ان هذا وجه كلي وسيفصّل

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٨.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي. ج ٣، ص ٥٤.

ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل[١] لا يلائم هذا التوجيه فافهم.

قال المحشّي : وأمّا قوله : «ولو أريد به الكمّ المتصل...» فغير مستقيم، إذ المنقسم إلى أجزاء مقدارية لا ينحصر في الجسم[٢].

فيه انه اذا كان صورة يكون تشخّصها بالهيولى على ما مرّ فيلزم احتياج الواجب في تشخّصة الى الغير ولو كان غير الصّورة من المقدار والعوارض الجسميّة فالاحتياج اظهر ولعل المحاكم اكتفى بالجسم ليقاس البواقي عليه فافهم.

قال المحشّي : على ما عرفت توجيه كلام الشارح آنفاً[٣].

قد عرفت حال توجيه.

قال الشارح : إنّ ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين... كان الواحد من اجزائه يعني الماهيّة المذكورة[٤].

فيه ان الماهيّة اذا صارت موجودة ففي مثل هذا لا معنى لان يقال الماهيّة جزء الماهيّة الموجودة فيجب ان يكون متقدمة عليها نعم الماهيّة المأخوذة مع الماهيّة الوجود الماهيّة جزء منها وبينهما فرق ألا ترى ان الماهيّة الممكنة لا تقدم للماهيّة عليها لما تقرر عندهم ان الاتصاف بالامكان متقدم على الاتصاف بالوجود.

وبالجملة كون مثل هذا جزء غير مسلّم وعلى تقدير كونه جزء كونه مقدماً

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٥٤.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٨.

(٣) نفس المصدر.

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٥٥.

غير مسلّم نعم لو كانت الماهيّة سبباً لوجودها لامكن ان يدعي تقدمها على الماهيّة الموجودة وهو الذي تقدم سابقاً من ان الماهيّة لا يجوز ان يكون سبباً لوجودها وإلّا للزم تقدمها على الوجود بالوجود بناء على ان علة الوجود يجب ان يكون متقدماً بالوجود ولا دخل له بالجزئية التي هي ما نحن فيه مع انك قد عرفت جواز تطرق المنع اليه أيضاً فافهم.

قال المحاكم : اذ على تقدير تركبه من الماهيّة والوجود يكون كل واحد منهما متقدّماً عليه لا الماهيّة فقط[1].

فيه أيضاً ما قد عرفت ان ليس الماهيّة الموجودة الماهيّة مع الوجود حتى يقال ان الماهيّة والوجود كلاهما جزء لها فيجب تقدمهما عليها ومنع القول بالتقدم في الوجود على ما ذكره المحاكم اظهر من منعه في الماهيّة لان الوجود ظاهر ان وجوده في نفسه ليس متقدماً على الماهيّة الموجودة اذ ليس له وجود في الخارج ووجوده في الذهن ظاهر أنه لا دخل له في الماهيّة الموجودة وان جعل الوجود في الذهن اعم من الوجود في المبادئ العالية لان الوجود في المبادئ العالية وان قلنا باشتراط الموجودية به لكن ليس ممّا نحن فيه اذ الكلام في كون الوجود مقدماً باعتبار الجزئية على الماهيّة والوجود باعتبار وجوده في المبادئ العالية ليس جزءً لزيد الموجود مثلاً وهو ظاهر ووجوده النفس الامري الذي باعتبار وجود منشأ انتزاعه فظاهر انه باعتبار الماهيّة الموجودة لانها منشأ انتزاعه فكيف يكون متقدماً عليها باعتبار هذا النحو ؟! ولو فرض ان المراد وجوده الرابطي فنقول ان وجوده الرابطي هو موجودية الماهيّة فكيف يمكن ان يكون متقدماً على الماهيّة الموجودة؟! اذ يلزم ان يكون الموجودية متقدماً على الموجودية وهو

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥٦.

ظاهر هذا.

ثم لا يخفى ان المحاكم بنى كلام الشارح في هذا المقام على التقدم الزماني فكان يجب أن يورد عليه ها هنا بعدم التقدم مطلقاً لا بالتقدم مطلقاً فافهم.

قال المحاكم : وهذا ليس بشيء فانّ التمثيل لا يجب أن يكون لجميع الأفراد[١].

فيه بعد اذ ظاهر ان كلام الامام في مطلق الهيولى والتخصيص تكلّف، إلّا أن يقال: تخصيص الكلام بقرينة دليله الذي هو أنّ الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم اذ ظاهر ان هذا الدليل لا يجري في الاجسام الكائنة اذ الهيولى قبلها كانت بالفعل في ضمن جسم آخر فيمكن تقدمها بهذا الاعتبار على هذه الاجسام نعم لا يجوز تقدمها على الاجسام القديمة بزعمهم بناء على هذا الدليل فافهم.

قال المحاكم : نعم يرد عليه أنّه إن أراد التقدم الزماني فالصورة لا تتقدّم على الجسم بالزمان أو التقدم الذاتي فالهيولى أيضاً متقدمة على الجسم لا معه[٢].

لا يخفى ان ماذكره الامام يدل على ان لا تقدم[٣] للهيولى بالذات أيضاً فكان يجب ان يتعرض له ولا يكتفي بادعاء ان الهيولى متقدمة بالذات فافهم.

قال المحشّي : وقد يحصل مما ذكرنا وجه آخر لترجيح تمثل الشارح[٤].

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «ب»: أنّ للتقدّم.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٩.

لا يخفى ان من زعم ان الجزء الصّوري لا يتقدم على الكل اذا كان منشأ زعمه هذا ماذكره المحشّي سابقاً من خلطه بين التقدم الذاتي والزماني فكما لا يكون الجزء الصّوري عنده مقدماً لا يكون الهيولى التي لا يتقدم بالزمان أيضاً كذلك فلم يبق لترجيح تمثيل الشارح وجه سوى ان في الهيولى يوجد تقدم في الجملة بخلاف الصّورة وهو الوجه الأول بعينه فتدبر.

قال المحاكم: وفيه نظر لأن التقدم بالذات لازم[١].

فيه نظر لان مراد بعض الأساتذة ليس إلّا توجيه الكتاب ولا يرد عليه ماذكره المحاكم اصلاً بل ماذكره إيراد على الشارح وقد أورده سابقاً فتأمل.

قال في حاشية الحاشية: وكذا يندفع ماذكره بعيده بقوله: «وفيه نظر»[٢].

هذا هو بعينه ما يذكره في الحاشية الآتية بقوله: «قد عرفت جوابه أيضاً».

قال في حاشية الحاشية: ماهيّة مشابهاً[٣] وفردها مثل الصّورة[٤].

الاولى حذف لفظة المثل كما لا يخفى.

قال المحشّي: قد عرفت جوابه أيضاً[٥].

فيه انه على ماذكره من الجواب يصح ذكر الصّورة أيضاً فلا وجه حينئذٍ لكلام ذلك البعض أصلاً وهو ظاهر.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥٦.

(٢) «حاشية الباغنوي» حاشية النسخة، ص ٤٦٩.

(٣) في المصدر، مثالها.

(٤) «حاشية الباغنوي» حاشية النسخة، ص ٤٦٩.

(٥) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٩.

قال المحاكم : فهي بالنظر الى ذاتها يستحق الوجود فهي واجبة الوجود[١].

فيه نظر اذ لو كان كل جزء من الماهيّة المركبة واجباً فيكون كل جزء من اجزائها موجوداً ممتازاً عن الآخر في الخارج ضرورةً فظاهر أن المركب الكذائي يكون اجزائه متقدمة عليه بالوجود وأن وجوده بسبب وجودها فكيف يجوز ان يكون واجباً وكيف يمكن أن يقال انها يستحق الوجود لذاتها بل انما يستحق الوجود لاجزائها اي لكل منها لا بمجموعها الذي هو ذاتها وهو ظاهر.

قال المحاكم : وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير شيئاً خارجياً واما اذا كان من اجزائه فلا.[٢]

قد عرفت انه اذا كان من اجزائه أيضاً يكون كذلك والفرق لا معنى له نعم لو اصطلح احد على ان الواجب ما يكون محتاجاً الى غيره الذي هو غير جزئه وكان سبباً له فلا نزاع معه اذ لا مشاحة في الاصطلاح لكنه ليس بمجد اذ الكلام في الواجب الذي خرج من القسمة ويثبت بالبرهان وجوده وهو الذي لا يكون محتاجاً في الوجود الى غيره أصلاً سواء كان جزءاً له أو لا فافهم.

قال المحشّي : أقول هذا مبني على ان كل ما يحتاج الى الغير لابدّ له من علة فاعلية[٣].

بما قررنا لا حاجة الى هذا التطويل كما لا يخفى.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥٧.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥٧.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٩.

قال المحشّي : وقد تقرر فيما مر ان فاعل المركب لا يكون شيئاً من أجزائه.[1]

قد مر سابقاً انه لم يثبت أصلاً كيف والمركب من الواجب والممكن ممكن ضرورة وليس له علة فاعلية سوى الواجب الذي هو جزءه هذا ثم لا يخفى انه لو تم هذه المقدمة التي ادعاه المحشّي لا ينتظم برهان على التوحيد بأن يقال اذا تحقق واجبان كان مجموعهما ممكناً ولابد له من علة فاعلية ولا يجوز ان يكون علته الفاعلية جزءاً منه فيكون خارجاً وقد مر ان فاعل المركب اذا كان خارجاً منه فلابد ان يكون اما علة لكل جزء منه او لبعض اجزائه فيلزم ان يعلل الواجب بغيره ، هذا خلف، فتدبر.

قال المحاكم : واعلم انّ هذا التوجيه وان كان منتظماً إلّا أنه لا ينطبق على كلام الامام[2].

قد عرفت عدم انتظامه واما عدم انطباقه على كلام الامام فليس كذلك اذ يمكن ان يكون مراد الامام ان تلك الماهيّة التي اجزاؤها واجبة وان كانت ممكنة بمعنيافتقارها الى الاجزاء لكن يجوز أن يكون واجبة بمعنى استغنائها عن سبب خارجي ووجوبها بالنظر الى ذاتها الذي هو المعنى المراد من الواجب ها هنا اذ لا يعني بالواجب ها هنا ولا خرج من القسمة إلّا ما يجب وجوده بالنظر الى ذاته وتلك الماهيّة كذلك بناء على ما قرره هذا.[3]

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٩.

(٢) «المحاكمات»، ج ٣، ص ٥٧.

(٣) «ب» + : الموجّه.

ثم لا يخفى أنّه لولا كلام الامام: «وذلك بأن يكون اجـزاؤهـا واجـبة»[١] لامكن حمل ما سبقه على انّ المركب وان كان محتاجاً الى الاجزاء مـن حـيث الذات لا باعتبار الوجود لكن هذا الاحتياج لا يقتضي الاحتياج في الوجود حتى لا يكون واجباً اذ يجوز ان يكون ذات المجموع مقتضياً للوجود على ما مر مفصّلاً في الاجزاء الغير الخارجية فتأمل.

(١) «شرحي الإشارات» ج ١، ص ٢٠٩.

[الفصل الثاني والعشرون من النمط الرابع]

قال المحشّي : ومن المعلوم أنّ ذات الواجب تعالى انّما يصير مدركاً للعقول...[1].

فيه أن ذات الواجب تعالى لا يصير مدركاً للعقول محفوفاً بعوارض ولا يكون الذات داخلة فيما يحصل منها في العقل بل ما يحصل ها هنا[2] في العقل ليس إلّا مجرد العوارض فالاولى الاكتفاء بما قبل هذا الكلام فافهم.

قال المحشّي : فهي مصرّحة بما ذكرنا اذ لا خفاء...[3].

لا خفاء في ان لا تصريح فيه بما ذكره اذ الظاهر من الوجود بشرط لا هو الوجود المطلق مع عدم العروض على ما فهمه الامام كما سيجئ ولو لم يدعي الظهور فلا اقل من احتماله احتمالاً غير مرجوح فكيف يدعي انه مصرّح بخلافه فافهم.

قال المحاكم : فقال الشارح : المراد بقوله: «ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته» مالا يكون الوجود ذاتياً له[4].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٦٩.

(٢) «هـ» : منها.

(٣) نفس المصدر، ص ٤٧٠.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ٥٧.

لا يخفى ان قول الشارح لم يؤثر في دفع ايراد الامام مما رأينا.[١]

قال المحشّي : ومراده أنّ الوجود مفهوم واحد شخصي لا يعرض الشيء أصلاً[٢].

قد مر فيه الكلام غير مرة وسنزيد أيضاً تبياناً وتوضيحاً فنقول:

القائلون بهذا القول اما ان يقولوا بأنا نفهم بديهة معنى الوجود المطلق ويحصل في ذهننا وهو أمر كلّي أو لا يقولون بذلك ، فإن قالوا به فإما ان يقولوا بقيام حصص منه بالممكنات غاية الامر أن يقولوا بأن الموجودية ليست بقيام تلك الحصص بل العلاقة بالوجود الحقيقي أو لا ، وعلى تقدير القول بالقيام فلا يخلو إما أن يقولوا بصدق هذا المعنى العام البديهي على الوجود الحقيقي مواطأة أو لا.

فإن لم يقولوا بالصّدق مواطأة فلا يكون إطلاقهم الوجود على الوجود الحقيقي إلّا بالاشتراك اللفظ ولا يكون حاصل كلامهم إلّا أنا نسمّي ذات الواجب تعالى بالوجود ولا نزاع فيه اذ لا مشاحة في الاصطلاح.

ثم ان كان مرادهم بأن الموجودية ليست بقيام تلك الحصص أنّ هذا القيام ليس سبباً للموجودية بل سبب الموجودية العلاقة بذات الواجب تعالى[٣] الذي يسمّونه بالوجود فهذا أيضاً مما لا نزاع فيه اذ ظاهر ان سبب الموجودية العلاقة بالموجد. وان كان مرادهم ان معنى الموجودية ليس قيام تلك الحصص ففيه مجال النزاع اذ لا يفهم من الموجودية إلّا هذا المعنى بديهة وأيضاً على هذا أي

---

(١) «ب» : تأثيراً بيّناً .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٠ .

(٣) في هامش «هـ» : فيه أنّ سبب الموجودية هو العلاقة بالموجد وإنّه ممّا لا نزاع فيه.

وجه للقول بقيام تلك الحصص وهو ظاهر.

وان قالوا بصدق هذا المعنى على ذات الواجب مواطأة وحينئذٍ لا يلزم ان يكون الاطلاق باشتراك اللفظ لكن يتصوّر فيه أيضاً الاحتمالان المذكور ان آنفاً وحالهما على قياس ما عرفت ويرد أيضاً انه حينئذٍ يكون ذات الواجب فرداً خاصاً للوجود المطلق فانكار المحاكم كونه فرداً خاصاً لا معنى له.

وان لم يقولوا بقيام حصص منه بالممكنات بل قالوا انّ هذا المعنى البديهي وجه من وجوه ذلك المعنى الحقيقي وليس له حصّة قايمة بالممكنات والموجودية ليست بقيام حصّة ذلك المعنى اذ لا حصّة له بل بعلاقة بين الممكنات وبين ما يكون هذا المعنى وجهاً له ففيه أولاً أنا نعلم بديهة أنّ هذا المعنى امر صفتي ناعتي وانكار كونه كذلك مكابرة وثانياً أنه يكون حينئذٍ ذات الواجب تعالى أيضاً فرداً خاصاً لهذا الامر البديهي غاية الامر انه لا يكون حينئذٍ فرد أو حصّة اخرى له بخلاف السابق وذلك لا يؤثر في كون ذات الواجب فرداً خاصاً منه كما في الكليات المنحصرة في فرد.

وان لم يقولوا بأنه يحصل في ذهننا امر كلي بل قالوا بان المعلوم لنا هذا الامر الجزئي الذي هو عين ذات الواجب تعالى بالعلم الحضوري لكنه لا نعلمه بكنهه بل بوجهه لا بأنّ وجهه معلوم لنا بل بالمعنى الذي ذكرنا سابقاً ففيه ان انكار ادراكنا لمفهوم كلي بديهي ناعتي مفهوم من الفظ الوجود ومرادفاته بالعلم الحصولي مكابرة صرفة وبالجملة المقام لغموضه حقيق بالتأمل التام.

قال الشارح: وإذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم: ماهيته هي انيته[١].

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٥٨.

لا يخفى ان الشارح قال في الفصل السابق: إنّه أبطل الشيخ في هذا الفصل التركيب في واجب الوجود بوجه كلّي وسيفصّله في الفصول الآتية، وظاهره أنّه في الفصل السابق يستدل بدليل عام في نفي جميع اتحاد تراكيب التي من جملتها التركيب من الماهيّة والوجود على ما ادرجه الشارح هناك في ضمن انحاء التركيب ثم يستدل في الفصول التالية بدلائل خاصّة بتركيب تركيب وعلى هذا لا يلائم التمسك في نفي هذا التركيب الخاص بالدليل السابق العام اذ كما ان الدليل السابق يبطل التركيب بغير هذا النحو يبطل التركيب بهذا النحو أيضاً على ما صرّح به الشارح فلا وجه لان يجعل نفي هذا التركيب الخاص بعد ان ثبت بالدليل السابق في ضمن نفي التركيب مطلقاً مطلباً خاصاً ويستدل عليه بدليل يحتاج في تتميمه الى الدليل السابق وهو ظاهر، وغاية ما يمكن ان يقال ان الدليل السابق وإن كان أبطل جميع انحاء التركيب ومن جملتها هذا التراكيب الخاص لكن إبطالها بغير هذا النحو كأنه اظهر وحينئذٍ لا حجر ان يجعل نفي هذا التركيب الخاص مطلباً خاصاً ويستدل عليه بدليل يحتاج في تتميمه الى الدليل السابق باعتبار اجزائه في نفي النحو الذي ابطاله له اظهر كما هو واقع ها هنا وهو كما ترى، والأولى ان لا يجعل الفصل السابق متضمناً لابطال هذا النحو من التركيب لما عرفت من انه يشكل اجراء دليله فيه بل يثبت هذا المطلب بهذا الدليل الذي ذكره في هذا الفصل منضماً مع الدليل السابق وحينئذٍ لا خدشة هذا.

ويمكن ان يقال ان من هذا الفصل يستنبط مطلبان: أحدهما نفي التركيب بالنحو الخاص وفي هذا المطلب لا حاجة الى التمسك بالفصل السابق الدال على نفي التركيب مطلقاً، والآخر العينية وفيه يحتاج الى التمسك بالفصل السابق وحينئذٍ لا محذور اصلاً فافهم.

[الفصل الثالث والعشرون من النمط الرابع]

قال الشارح : وهو معلولاته أعني كمالاته الثانية[1].

أنت خبير بأن الكمالات الثانية أيضاً ليست مما يتعلق وجودها بانواع الاجسام فقط مثلاً الحرارة للنار والبرودة للماء من الكمالات الثانية لهما وليس وجودهما مما يتعلق بهما فقط وإلّا لاستحال تغيّرهما مع بقائهما كما قال الامام فافهم.

قال الشارح : والمقصود بيان أنّ كل جسم ممكن، وكبرى القياس قوله: «فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكمّ»[2].

هذا أيضاً لا يلايم ما سبق منه «ان الشيخ نفى التركيب بوجه كلي وسيفصّله في الفصول الآتية»[3] إذ على هذا لا معنى للتمسّك بالدليل السابق على ان الشارح جعل المقصود في هذا الفصل أن كل جسم ممكن لا نفي انقسام الواجب في المعنى والكمّ الذي هو من تفاصل نفي التركيب بوجه كلي فالمطلوب ان الشيخ بعد إبطال التركيب فرّع عليه أمرين : احدهما عينية الوجود للواجب، وثانيهما أن الجسم المحسوس وما يتعلق وجوده به ليس بواجب بل ممكن بل ان الواجب

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٥٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٦٠.

(٣) نفس المصدر، ص ٥٤.

ليس بالجسم المحسوس وما يتعلق وجوده بـه ويـمكن ان يـقال ليس غـرض الشارح من قوله: «وسيفصل ذلك في الفصول الآتية» انه يثبت تفاصيله بالادلة بل انه يظهر تفاصيله في الفصول الآتية فافهم.

قال المحشّي : ليس كلمة «من»[١] صلة للاستثناء... الى آخر الحاشية[٢].

لا حاجة الى ما تكلفه مع انه لا يستقيم ايضاً جعله من الباب الذي ذكره كما لا يخفى بل الظاهر انه صلة للاستثناء ، إذ الاستثناء المفرغ لما لم يكن المستثنى منه فيه مذكوراً دائماً كان ما قبله قائماً مقامه فيصح إسناد الاستثناء اليـه وهـو ظاهر.

---

(١) في قوله المحاكم : «معناه انّ الاستثناء مفرّغ من غير نوعه» .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧١ .

[الفصل الرابع والعشرون من النمط الرابع]

قال المحاكم: ولابد في جوابه من مقدمة أخرى[1].

هذا لازم في كلام الشيخ أيضاً.

قال المحاكم: لكن يجب حينئذٍ أن يحمل قوله: «الأشياء التي لها ماهيّة لا يدخل الوجود في مفهومها» على الوجودات الخاصة[2].

هذا أيضاً جار في كلام الشيخ أيضاً.

قال المحشّي: واذا حمل على انه تفسير الجملة المذكورة[3].

هذا هو الذي ذكره المحشّي بقوله: «لكن المراد ان الوجود ليس[4]...» فافهم.

قال المحاكم: انّ الوجود ليس نفس ماهيّة شيء من الممكنات ولا جزءٌ من الممكنات بل هو طارئ عليها[5].

فإن قلت: كيف ظهر ان الوجود لا يكون جزء شيء من الممكنات.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٦٢.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٢.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ٦٢.

(٥) نفس المصدر.

قلت : الوجود اذا كان جزءاً للممكن فاما ان يكون جزءاً خارجياً او عقلياً. فإن كان جزءاً خارجياً فظاهر ان الوجود الذي هو جزء كان موجوداً قائماً بذاته فكان واجباً اذ مناط الواجبية عندهم ليس إلّا عينية الوجود القائم بـذاتـه وقـد ابطلوا التركيب الحقيقي من الواجب وغيره، على انّ الظاهر أن مرادهم ها هنا ان الممكن لا يكون مركباً من الوجود وغيره الذي لا يكون شيء من أجزائه واجباً اذ جواز تركبه من الواجب وغيره مقصد آخر. وإن كان جزءاً عقلياً فيمكن أن يقال إن الوجود إذا كان أمراً حقيقياً موجوداً في الخارج فظاهر أن موجوديته بـنفس ذاته لا بعروض وجود آخر له سواء قيل انه موجود بانفراده او موجود مع امر آخر بوجود واحد واذا كان موجوديته بنفس ذاته فكان موجوداً متميزاً منفرداً على ما اشرنا اليه سابقاً أيضاً ولا معنى لموجوديته مع جزء آخـر بـوجود واحـد ، فآل الكلام إلى القسم الأول . وأيضاً اذا كان موجوديته بنفس ذاته فكان واجباً سواء قلنا بجواز موجوديته مع امر آخر بوجود واحد او لا وقد عرفت انه ليس الكلام ها هنا في تركب الممكن من الوجود الذي يكون واجباً فافهم.

قال المحشّي : وإذا اقتضى تلك الماهية الإمكـان فـيلزم اقـتضاء مـاهيّة الواجب للإمكان هذا خلف[1].

فيه نظر لان كون جنس الوجود ممكناً لا يستلزم ان يكون الوجود ممكناً لما عرفت سابقاً من انه يجوز أن يكون كل من معنيين ممكناً ويكون مجموعهما بحيث يجب وجوده بالنظر الى ذاته وان اراد انه اذا صدق على الجنس انه ممكن يجب ان يصدق على النوع أيضاً انه ممكن ضرورة حمل الجنس على النوع ففيه مامر انه لا يجب حمل جميع ما يحمل على الجنس على النوع ألا ترى انه يحمل

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٣ .

عليه انه جنس ولا يحمل على النوع فلابد في ابطال هذا الاحتمال بما ذكرنا سابقاً من الوجهين وسيشير المحاكم الى الوجه الأخير منه فافهم.

قال المحشّي : فيتعدّد الواجب هذا خلف.[١]

ويمكن ابطاله أيضاً من دون البناء على التوحيد بأن يقال كما مر غير مرة : انه اذا كان الوجود جزءاً كان متميزاً منفرداً في الوجود لا محالة فيصير من الاجزاء الخارجية .

قال المحشّي : ويلزم من امكانه امكان الواجب[٢].

قد عرفت مافيه.

قال المحشّي : أقول هذا ينافي ما سبق منه آنفاً[٣].

لا يخفى أنّ هذا لا ينافي ما سبق منه لان ايراد كون جميع وجودات الممكنات مساوياً في تمام الحقيقة لذاته تعالى محذوراً ليس باعتبار ان هذا ليس مذهبهم بل باعتبار ان هذا الكلام من الشيخ اي انه تعالى لا يشارك شيئاً من الاشياء في ماهيّة ذلك الشيء ينافيه مع انه مذهبهم إلّا ان يقال مراده من انه كيف يوجّه السؤال الذي حرره الامام انه كيف يوجّه السؤال باعتبار جوابه لان الشيخ في الجواب ينكر المساواة فاذا كان السؤال باعتبار مساواة ذاته تعالى لوجودات الممكنات فكيف يصحّ الجواب بانكاره مع انه مذهبهم على زعم الامام وكأنه ماذكره بعد ذلك من قوله : «على ان الشيخ في تقرير السؤال والجواب بانكار

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٣ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر .

مناقض لمذهبه» يرشد الى ما ذكرنا باعتبار زيادة لفظ الجواب فافهم.

قال المحشّي : ففي الحقيقية ماذكر اعتراض على الشيخ لا على الامام.[1]

لا يخفى انه يمكن توجيه كلام الشيخ على زعم الامام أيضاً من انهم قائلون بمساواة ذات الواجب لوجودات الممكنات على وجه لا يرد تناقض بأن يحمل السؤال على الوجه الاول الذي حرّره المحاكم وحينئذٍ يصح الجواب بأن اشتراك الواجب مع ماهيّات الممكنات في الوجود لا يستلزم اشتراكه معها في ذاتي من الذاتيات وحينئذٍ لا محذور اصلاً ولعل مراد المحشّي انه على توجيه الامام يرد تناقض على الشيخ حسب ما زعمه الإمام من مذهبهم ، إلّا أنّه على هذا الزعم يرد التناقض على الشيخ في الواقع لكن على هذا لا يصح انه في الحقيقة اعتراض على الشيخ لا على الامام هذا .

ثم يمكن ان يوجّه من جانب الامام أيضاً بأنه حمل سؤال الشيخ أولاً على الوجه الثاني الذي حرّره المحاكم وأجاب بما أُجاب ثم استضعفه بأنّ هذا الجواب لا يوجب إلّا عدم مشاركة الواجب لماهيّات الممكنات ولا ينفي مشاركته لوجوداتها وهذا يكفي في الايراد لأنك قلت انه لا يشاركه شيئاً من الاشياء في الماهيّة ، والوجود أيضاً شيء له ماهيّة ثم لما استشعر بأنه يمكن ان يخصّص الشيء في كلامه بالماهيّات ويخرج الوجود فلا منافاة اعترض بوجه آخر وقال : «وأيضاً فنقول انك استدللت على كون ماهيته تعالى مخالفة لساير الماهيّات بأنّ ماهيّته تعالى يقتضي الوجوب وساير الماهيّات يقتضي الامكان فنقول أيضاً فذاته تعالى يقتضي الوجوب والقيام بالنفس ووجودات الممكنات يقتضي الامكان

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٤ .

والافتقار إلى الغير ، فإن كان الاستدلال بالاختلاف في اللوازم على اختلاف الملزمات صحيحاً وجب القطع بأن ذات الله تعالى غير مساوية لوجودات الممكنات في الحقيقة وحينئذٍ لا يبقى إلّا أحد المذهبين الآخرين : أحدهما القول بأنّ الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي ، وثانيهما أنّ وجود الله تعالى صفة مقارنة لحقيقة أخرى والشيخ لا يرضى بهذين القولين وان لم يلزم من الاختلاف في اللوازم الاختلاف في الملزمات بطل استدلالكم بالكلية» انتهى .

وعلى هذا لا مجال لما ذكره المحشّي ولا حاجة الى ما ذكره من الوجهين في تصحيح الكلام هذا.

ولا يخفى أن الأولى على زعم الامام ان يوجه سؤال الشيخ أولاً على وجه الاجمال بأن لا يتعرض لخصوص الوجود او الماهيّة ثم يجاب ، بما ذكره الشيخ؛ ثم يعترض عليه بأنّه يجري في الماهيّات فقط دون الوجودات ثم يقال انه إن فرض أنّ كلامكم في خصوص الماهيّات فيرد حينئذٍ ايراد آخر وهو الذي نقلنا أخيراً عن الامام .

لا يقال : ان فيما نقلنا من الامام سهواً ظاهراً اذ بعد القطع بأن وجود الواجب تعالى غير مساو لوجودات الممكنات في الحقيقة لا معنى لأن يبقى احد المذهبين الآخرين كيف والمذهب الاخير انما هو على تقدير مساواة وجود الممكن لوجود الواجب اذ حينئذٍ ينبغي ان يكون وجود الواجب ايضاً مقارناً لما وجود الممكنات.

لأنا نقول : إن الإمام ما قال إن بعد القطع بأنّ وجود الواجب غير مساو لوجودات الممكنات يبقى احد هذين المذهبين بل بعد القطع بأن ذات الواجب غير مساو لها وحينئذٍ يصّح الكلام لان بعد هذا القطع ان قيل ان ذاته تعالى وجود

أيضاً وموجوديته ليست بقيام الوجود بل بعينية الوجود فيلزم القول بـالاشتراك اللفظي على زعم الامام وان لم يقل انه وجود بل امر آخـر فـيكون مـوجوديته لمقارنة الوجود فيلزم الامر الثاني فتدبّر .

قال المحشّي : وأيضاً حذف الأجزاء الخارجيّة في السؤال لا وجه له[1].

الأمر فيه سهل إذ الأجزاء الخارجيّة لما لم يتصوّر في الواجب وقد ابطلها بالدليل العام والخاص على مازعموا فلا وجه لايراده ها هنا نعم ها هنا امر آخر وهو ان ما نقله الامام في المنطق من «الحكمة المشرقية» ليس إلّا حديث الاجزاء الخارجيّة واما حديث اللازم فكلام ذكره الامام ثمة من قبل نفسه لا من الحكمة المشرقية وحينئذٍ فنقل المحاكم[2] غير مطابق للواقع فافهم .

قال المحاكم : فانّ الحكماء لا يثبون له...[3].

فيه انّ الحكماء لا يثبتون له اللوازم الاتصالية المقارنة لا اللوازم الحـملية وكيف ينكر احد انه يصدق عليه تعالى عالم وقـادر ومـريد وغـير ذلك ومـدار التعريف على مثل هذه اللوازم لا اللوازم الاتـصالية مـع انـهم لا يـنفون اللـوازم الاتصالية أيضاً مطلقة بل اذا كانت موجودة خارجيّة واما اللوازم الاعتبارية فلا ينكرونها فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٤.

(٢) أي نقل المـحاكـم كـلام الإمـام مـن الحكـمة المشـرقية. راجـع «المـحاكـمات» المـطبوعة فـي هامش «شرح الإشارات» الطبعة الحجرية ، ص ١٢٢ .

(٣) «المحاكمات» المطبوعة في هامش «شرح الإشارات» الطبعة الحجرية ، ص ١٢٢ .

[الفصل الخامس والعشرون من النمط الرابع]

قال الشيخ : وإلّا لصار بإضافة المعنى الايجابي إليه جنساً للاعراض[1].

هذا يدل على ان عدم كون العرض بمعنى الموجود في موضوع جنساً للاعراض أمرٌ أبين من عدم كون الجوهر بمعنى الموجود لا في موضوع جنساً للجواهر حتى يصح الاستدلال أو التنبيه به عليه .

وأنت خبير بأنه ليس كذلك بل الظاهر ان الثاني اظهر لدخول السلب فيه إلّا أن يقال لعل اظهريته باعتبار انه لم يذهب الى جنسية العرض فتدبّر .

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٦٤.

[الفصل التاسع والعشرون من النمط الرابع]

قال المحشّي : وكلام الشارح كالتصريح عليه[1].

الظاهر أنه لا تصريح في كلام الشارح عليه بل الظاهر خلافه اذ لو كان مراده ان اثبات الواجب بطريقتنا اولى من اثباته بالطريقة المشهورة لكان ما ذكره من الدليل غير واقع موقعه. بيانه انه قال في الدليل ان الاستدلال بالعلة على المعلول اولى باعطاء اليقين من عكسه لانه ربما لا يعطى اليقين وهو فيما اذاكان للمطلوب علة لم يعرف بها ، فظاهر فيما نحن فيه ليس كذلك اذ الواجب تعالى لا علّة له فلو استدل عليه من معلولاته لكان معطياً لليقين أيضاً فلا تفاوت حينئذٍ بين البرهانين والقول بأنه يكفي في الاولوية مجرّد أنّ الاستدلال بالمعلول على العلّة قد لا يعطي اليقين وإن لم يكن فيما نحن فيه لا يخلو عن تكلف فافهم.

قال المحشّي : لان الملحوظ أولاً في هذا الطريق هو الموجود المطلق دون الممكن[2].

لا يخفى ان الوجهين اللذين ذكرهما للاولوية ليس لهما كثير وقع وبمجرد ذلك لا تصير هذه الطريقة طريقة الصّديقين الذّين يستشهدون بالحق لا عليه كيف وفي هذه الطريقة أيضاً استشهد بالوجود المعلوم بديهة على الواجب تعالى ،

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٤.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٥.

وظاهر ان الوجود البديهي امر اعتباري وهو غير الواجب تعالى بل الموجود المعلوم بديهة الذي هو غير الواجب تعالى وعلى التقديرين فقد استشهد على الحق بغيره إلّا أن يبنى الأمر على رأي المتألهين ويقال إن المعلوم بديهة هو الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب تعالى وللممكنات علاقة به فالاستشهاد حينئذٍ على الحق بالحق لا بغيره لكن أنت تعلم ان محطّ الامر على هذه الطريقة اثبات ان الوجود امر حقيقي وليس باعتباري أصلاً والشيخ لم يتعرض له اصلاً ولا اقل من دعوى بداهة فيه فبأي وجه يسمى طريقته طريقة الصدّيقين وهل هذا طريقة الصديقين بل الصادقين؟ وعجباً لقوم غرّهم هذه العبارة من الشيخ وزعموا ان اثبات الواجب تعالى بهذه الطريقة برهان لمّي وتعرضوا لبيانه وتكلفوا لما تكلفوا ولم يأتوا بما يشفي العليل ويروي الغليل وان شئت الاطلاع على حقيقة الحال فعليك بمراجعة الحواشي التي كتبوها على الهيات شرح التجريد.

قال المحشّي : ثم بعد ذلك أفاد أن إثبات الممكن بالواجب لأنّه برهان من العلة على المعلول أولى من عكسه[1].

فيه انه لا فايدة في هذه الافادة لانّ كون اثبات الممكن بالواجب تعالى اولى من عكسه أيّ نفع له للشيخ لان طريقة الشيخ أيضاً استدل فيها على الواجب من الممكن الذي هو الوجود.

ولو قيل ان هذا ليس استدلالاً من المعلول على العلة بل استدلال من نفس الوجود وهو عين ذات الواجب تعالى عليه فلم يكن استدلالاً من الممكن على

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٥.

الواجب تعالى على ما بيّنا آنفاً.

ففيه انه بعد تسليم ذلك يكفي هذا الكلام في ترجيح طريقة الشيخ على طريقة غيره ويندفع كلام المحاكم ولا حاجة الى ماذكره المحشّي أولاً من قوله: «ولعل المراد...»[١] ، وهو ظاهر فالاولى[٢] بسياقة كلام المحشّي ان يقال ثم بعد ذلك افاد ان اثبات الممكن بالواجب لانه استدلال بالعلة على المعلول اولى من اثبات صفاته تعالى واحواله بصفات الخليقة واحوالهم.

لكن لا يخفى ان هذا التوجيه لكلام الشيخ والشارح يأباه ظاهراً استشهادهما بالآيتين وتطبيقهما على الطريقتين إذ الظاهر من الآية الاولى وكذا من عبارة الشارح ان المراد منها الاستدلال على وجود الحق بالايات الواقعة في الانفس والآفاق إلّا أن يحمل قوله تعالى: «أنه الحق»[٣] على ما يعم وجود الحق تعالى وصفاته الحقة وكذا الحال في قول الشارح: «على وجود الحق» فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٥.

(٢) في هامش «هـ»: إنّما قلنا فالأولى لإمكان حمل كلامه عليه، منه.

(٣) سورة فصّلت (٤١) الآية ٥٣.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[النمط الخامس

في

الصنع والإبداع]


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[الفصل الأوّل من النمط الخامس]

قال المحاكم: فإن قلت: هذا مناف لما سبق من اشتراك الإيجاد بين الصنع والإبداع[1].

يمكن ان يقال كأنّ هذا بناء على زعم الجمهور من انّ الايجاد أيضاً هو الاخراج من العدم الى الوجود ولعل هذا اولى مما ذكره المحاكم في الجواب.

قال المحشّي: إذ الظاهر أن تلك الميول ميول عرضية[2].

لا يخفى ما في هذا الظهور اذ ظاهر ان في البناء يحصل حركات قسريّة في الآلات والاحجار كثيراً نعم يتحقق الحركات العرضية ايضاً فيها وهذا ليس بضاير للمحاكم إذ ليس غرضه الحصر في الحركات القسرية وهو ظاهر وما ذكره من أن البناء ليس فاعلاً للميول القسرية على تقدير فرض الحركة في الآلات حقيقة بل فاعلها طبيعة المقسور فهو أيضاً سهل اذ بعد ماثبت سابقاً أن فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور وأنها يحدث الميل فيه بتسخير القاسر ظاهر أن مراد المحاكم من أن البناء يحدث ميولاً قسريّة في الآلات والأحجار أنه يحدث فيها بالواسطة لا من دون الواسطة. والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بعد ظهور المراد فافهم.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٦٨.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٥.

قال الشارح : أحدهما أن ايجاد الفاعل للفصل حال وجوده يكون تحصيلاً للحاصل وهو خلف[١].

قال الشارح : منع الامام في ان جعل قول الشيخ: «لأن العالم عنده ـ الى قوله ـ وقالوا لو كان مفتقراً إلى الباري»[٢].

اشارة الى هذا الدليل الذي ذكره الشارح والظاهر من كلام الشارح انه دليل على اصل ما ظنه الجمهور من احتياج الشيء المعقول[٣] الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني العلل والصنع والايجاد . وانت خبير بأن الظاهر من سياق كلام الشيخ انه ليس كذلك بل ليس هذا استدلالاً على ذلك بل بعد ما قرر ان ظنهم هذا قال انهم يقولون لو جاز على الباري معاذ الله العدم لما ضر وجود العالم لأن حاجة العالم الى الباري اذا كان في اخراجه من العدم الى الوجود فبعد ذلك الإخراج لا يتصوّر الاحتياج إذ لا يمكن بعد الوجود الإخراج من العدم إلى الوجود .

والحاصل ان الظاهر من كلام الشارح انّ هذا الاستدلال أيضاً على قياس الاستدلال الاخير والظاهر من كلام الشيخ انه ليس كذلك كما لا يخفى والامام وان قرر الاستدلال على نحوما ذكره الشارح لكن ثانياً في تفسير كلام الشيخ قرره على نحو ماذكرنا والعجب انه مع ذلك اي مع انه فسر كلام الشيخ بهذا النحو الذي ذكرنا قال انه حكاية عن الحجة التي ذكرها وهي التي نقل الشارح محصّلها فافهم.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٦٩.

(٢) نفس المصدر ، ص ٦٨.

(٣) كذا ، والصحيح : المفعول

[الفصل الثاني من النمط الخامس]

قال الشارح : أجميع أجزائه معتبرة في الاحتياج أم بعضها[1].

الانسب ان يقال : جميع اجزائه متعلق بالفاعل أم بعضها كما لا يخفى.

قال المحاكم : إذ ليس ها هنا إلّا معنى واحد[2].

ليس كذلك بل ها هنامعنيان : أحدهما معنى الفعل والآخر معنى المحدث، وغرض الشيخ أنّا نطلق لفظة «الفعل» على المحدث سواء كان معنى لفظة الفعل في اللغة او العرف مساوياً للمحدث أو لا . ولا يخفى أن هذا التوجيه اولى واظهر مما ذكره المحاكم .

قال المحاكم : فإذ قد سماه بالمفعول وكان المتكلمون يزيدون في معناه[3].

هذه افادة سمجة أما اولاً فلان التوهم الذي ذكره لا وجه له اذ لا منشأ له أصلاًوهو ظاهر .وأما ثانياً فلانه بعد تسليم ذلك التوهم نقول ظاهر انه لا غرض للشيخ في أن يبين ان اصطلاح المتكلمين ليس بأوثق من اصطلاحه اذ ليس هذا في الحقيقة اصطلاحاً من الشيخ بل يعبّر في هذا الفصل عن هذا المعنى بلفظة الفعل تسهيلاً واختصاراًكما يعبر عنه الشارح بالمحدث اختصاراً اذ مثل هذا لا يسمى

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٧٠.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٠.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٠.

اصطلاحاً في الاصطلاح حتى يتعرض لتقويته وترجيحه على اصطلاح آخرين على ان الظاهر ان المتكلمين لا يقولون انا نصطلح على ان يكـون لفـظة الفـعل بالمعنى الذي ذكره بل انّ معناه في اللغة هكذا كما اعترف به الشارح أيضاً فافهم.

قال المحاكم : وأيضاً لمّا كان المفعول فـي زعـم قـوم أعـمّ مـن مـعنى المحدث.[1]

وهذه أيضاً أخت صاحبها في السماجة كما لا يخفى.

قال المحشّي : لأنّه يشكل فيما إذا صـنع أحـد سكـيناً مـثلاً وقـطع بـه الخشب[2].

فيه أيضاً مساهلة لأن السكين ليس من فعل القاطع فافهم.

قال المحشّي : الأظهر أنّ مقصود الشارح أنّه ليس بحثاً لغوّياً صرفاً[3].

فيه اولاً أن مقصود الامام ليس البحث على الشيخ انه بحث لغوي لا يليق بالمقام وليس في كلامه ما يصرّح بذلك أصلاً بل ليس غـرضه إلّا بـيان الواقـع وتحقيقه فلا وجه لتعرض الشارح لجوابه إلّا ان يحمل كلام الشارح على التحقيق أيضاً لكن حمل كلام المحاكم والمحشّي عليه تكلف جدّاً حيث صرّحا بأن الامام في صدد البحث وثانياً انّ ماذكره الامـام انـه بـحث لغـوي صـرف[4] ليس إلّا الاستدلال الذي ذكره الشيخ على ان لفظة «الفعل» لا يختص بالاحداث بارادة كما

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٠.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٥.

(٣) نفس المصدر، ص ٤٧٦.

(٤) «شرحي الإشارات» ج ١، ص ٢١٨.

يصرح به في شرحه لا ان اخذه القدر المشترك بين الفعل والصنع والايجاد واطلاق لفظة الفعل عليه بحث لغوي أيضاً حتى يجاب بأنه ليس مختصّاً بلغة دون لغة كما ذكره المحشّي[١] او انه اصطلاح من الشيخ لا بحث لغوي على ماذكره المحاكم[٢].

قال المحشّي : وأما قوله ﷺ[٣] : «ولمّا كان الفعل...» فوقع في كلامه استطراداً[٤].

لا يخفى مافيه من التكلف ومثل هذه الامور انما يصدر عن التعصبات الباردة كما اومأنا إليه غير مرة.

قال المحشّي : ويمكن دفعه بتوجيهنا بأن ليس مقصود الشيخ البحث عن خصوص لفظ الفعل بل عنه وعن مرادفاته في ساير اللغات[٥].

لا يخلو عن بعد.

قال المحشّي : ويمكن أن يقال أيضاً هذا وقع في كلام الشيخ تبعاً وبالعرض لا قصداً وبالذات[٦].

هذا الوجه قريب لكن قد عرفت ان الامام ليس غرضه الايراد حتى يحتاج الى دفعه إلّا ان يحمل الكلام على التحقيق لكن كلام المحشّي والمحاكم يأبيان

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٦.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٢.

(٣) أي قول الشارح المحقق الطوسي.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٦.

(٥) نفس المصدر.

(٦) نفس المصدر.

عنه كما مرّ.

قال الشارح: مع أنّ دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة الاستعمال، وذلك يدلّ على خلوّ الكلام عن التناقض[١].

فيه نظر لأنّ صحّة الاستعمال بعنوان المجاز لا يدل على خلو الكلام عن التناقض اذ لعله كان مشتملاً على التناقض لو كان مستعملاً بطريق الحقيقة وظاهر ان ما ينفع الشيخ عدم اشتماله على التناقض حين[٢] استعماله فيما يتبادر منه في العرف مطلقاً وهو ظاهر.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٧٣.

(٢) «ب»: حتى.

[الفصل الثالث من النمط الخامس]

قال الشيخ : تكملة وإشارة ، فالآن لنعتبر أنه لايّ الأمرين يتعلّق.[1]

لما كان كلامهم في هذا البحث مشوشاً جداً فلابأس أن نفصّل الكلام في الأبحاث التي يتصوّر في هذا المقام وتحقيق القول فيه وتنقيحه ان شـاء الله ثـم نشرع لتحقيق كلامهم وتعديله وجرحه فنقول :

اعلم أنّ ها هنا يتصوّر أبحاث :

الأوّل : ان يكون زعم بعضهم اما من طريق البداهة او من الدليل كما سنشير اليه أن صنع الفاعل هو أن يخرج الفعل من العدم الى الوجود ولا صنع له سواه وهو المراد بالاحداث وهذا هو الظاهر من الفصل السابق الذي ذكره الشيخ ، وعلى هذا يمكن أن يتفرّع أمران : أحدهما : عدم إمكان أن يكون ممكن قديم لأنه لابدّ له من فاعل وأثرُ الفاعل هو الإحداث، فلا يتصوّر في حقه فلا يمكن ان يكون ممكن كذلك[2].

وثانيهما : عدم احتياج الباقي في البقاء الى مؤثر وهو أيضاً ظـاهر ، إذ لو كان اثر المؤثر ما ذكر ولا يتصوّر إلّا حال الإحداث فلا تأثير بعده قطعاً.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٧٥.

(٢) أي قـديماً، وفـي «ب» : لأنّ المـمكن لا بـدّ أن يكـون له مـوجد بـالضرورة ، وإذا كـان فـعلى الموجد الإحداث ولا يتصوّر في حقّه فلا يمكن أن يكون ممكن كذلك .

ويبطل هذا الزعم مما فصّله[١] في الفصل السابق بتحليله معنى الصنع والايجاد ونحوهما الى ما حلله وبيان ان الاخراج من العدم الى الوجود يرجع محصّله الى افادة وجود يكون ذلك الوجود مسبوقاً بالعدم ففي الحقيقة صنع الفاعل إفادة الوجود[٢].

وهذا الذي ذكره الشيخ أمر محقق لا ريب فيه ويحكم به الوجدان السليم وعند بطلان هذا الزعم يظهر أنه لا امتناع في كون ممكن قديماً من هذه الجهة بل ان كان امتناع فمن جهة اخرى وكذا يظهر انه لا يثبت عدم الاحتياج في البقاء الى مؤثر بهذا الوجه لكن بمحض ابطال ذلك الزعم لا يثبت أيضاً جواز ممكن قديم واحتياج الباقي في البقاء بل كل من طرفي المسألتين حينئذٍ على الاحتمال والتجويز حتى يثبت دليل من الخارج على احدهما.

الثاني : أن لا يقول أحد بهذا الرأي بل يسّلم أن أثر الفاعل هو إفادة الوجود لكن يقول : إن إفادة الوجود لعلّه مشروطة بسبق العدم[٣] وعلى هذا أيضاً يمكن ان يفرع عدم امكان ممكن قديم كما ذكرنا من انه لابد له من فاعل ولما كان افادة الفاعل مشروطة بسبق العدم في حقه فلا يتصور له فاعل فيمتنع وجوده واما عدم الاحتياج في البقاء فلا يتفرع عليه اذ يجوز ان يكون افادة الفاعل للوجود مشروطة بسبق العدم ومع ذلك كان الفعل في جميع اوقات وجوده بعد العدم محتاجاً الى الفاعل وهو ظاهر.

والحق في ابطال هذا القول ان يقال بعد ما يثبت ان اثر الفاعل ليس هو

---

(١) «ب» : بما فصّله الشيخ.

(٢) «ب» + : لا العدم والمسبوقية.

(٣) في هامش «هـ» : أي لا يتحقق التأثير مالم يكن عدم سابق.

الاحداث بل افادة الوجود نجد بالوجدان ان سبق العدم لا مدخل له فـي تـلك الافادة بل هو فيما هو فيه من مقارنات الافادة لا من متمماته ومصحّحاته وعلى هذا لا يبطل امتناع الأزلية للممكن بهذا الوجه إلّا أن يثبت وجه آخر.

الثالث : ان علة الاحتياج هو الحدوث أو الإمكان ولا يخفى أن في هـذا القول إجمالاً. والتفصيل فيه أن قولهم علة الاحتياج هو الحدوث إن كان المراد منه أنّ اثر الفاعل هو الإحداث على ما هو البحث الأول فقد مرّ القول فيه مع أنه لا معنى في جعله مقابلاً للإمكان إذ لا يتصوّر هذا المعنى في الإمكان بل يجب حينئذٍ جعله مقابلاً للوجود وإن كان المراد أنه لا يتصوّر التأثير مالم يكن عدم فيرجع الى البحث الثاني وقد عرفت حاله وعلى هذا يكون المراد بمقابله أن الامكان يكفي في تأثير الفاعل ولا يحتاج الى الحدوث بل لو كان ممكن قديم أيضاً التأثير فيه.

وان كان المراد ما هو ظاهره من أنّ الحادث يحتاج الى المؤثر لا الممكن حتى انه اذا كان واجب حادثاً احتاج إلى مؤثر وإذا كان ممكنٌ قديم لم يحتج إليه فظاهر أنّه أمر باطل ضرورة وأي جهة لكون الحادث محتاجاً الى المؤثر سوى أنّه لا يمكن أن يكون وجوده من نفسه الذي هو معنى الإمكان، وكيف يعقل أن يكون الواجب محتاجاً إلى المؤثر والممكن غير محتاج الىالمؤثر ؟! وهل يـجوز ان يقول بمثل هذه الأقاويل قائل أو يتعرض لنفيه عاقل ؟!

ولا يخفى انه على هذا القول أيضاً لا يلزم نفي احتياج الباقي في البقاء الى مؤثر اذ يجوز ان يكون علة الاحتياج الحدوث بهذا المعنى ويكون الحادث في جميع اوقات البقاء محتاجاً الى المؤثر وكذا لا يلزم كون علة الاحتياج الامكان أيضاًاحتياج الباقي في البقاء الى المؤثر اذ يجوز أن يكون الامكان علة للاحتياج لكن كان ذلك الاحتياج حال الحدوث فقط نعم لو قال احد بجواز ممكن قديم لا

مكن الالزام حينئذٍ بالاحتياج في البقاء كما سيظهر .

ولا يذهب عليك أيضاً انه لو حمل الحدوث على معنى الحدوث بالفعل والعليّة على معناها[١] المتبادر فيصير فساد هذا القول اظهر من أن يخفى لاستلزامه الدّور الظاهر الذي نقله الشارح عن الامام[٢] فلابد من تأويل الحدوث الى الحدوث بالقوةأي يكون بحيث اذا وجد كان مسبوقاً بالعدم او يصرف العليّة عن معناها الظاهر ويقال المراد أنّ كل حادث محتاج لا كل ممكن و يمكن أيضاً أن يكون المراد من ان علة الحاجة الحدوث هو ما سنذكرهُ في الاحتمال الآتي وسنفصّل القول فيه.

الرابع : أن يقال إن الحادث يحتاج حين الحدوث الى الفاعل لا بعده لا من جهة ان علة الاحتياج او المعنى المتعلق بالفاعل هو الحدوث بل باعتبار ما مرّ سابقاً من مشاهدة بقاء البناء بعد البنّاء ومن لزوم تحصيل الحاصل ومن الدليل الاخير .[٣]

ولا يخفى ان قائل هذا القول إن كان قائلاً بجواز وجود ممكن قديم فيمكنُ الإلزام عليه بأنّ هذا الممكن كيف يجوز استناده الى المؤثر إذ ليس آن حدوثٍ له ولا يمكن تعيين آن يكون فيه الاحتياج اذ مع كونه ترجيحاً بلا مرجّح يلزم ان يكون وجوده قبل هذا الآن من دون مؤثر وهو محال إلّا أن يقول بأنّ علة الاحتياج ليس هو الإمكان والممكن القديم لا حاجة له الى مؤثر وقد عرفت

---

(١) «ب» : لو جعل معنى الحدوث بالفعل والعلّية على معناهما .

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ، ج ٣، ص ٧٥، في آخر الفصل الثاني من دون التصريح باسم الدور.

(٣) في هامش «ب» : في الشرح على عدم احتياج البناء في البقاء إلى البنّاء .

بطلانه ضرورة، والقول بأن الازلي محتاج في البقاء دون الحادث تحكّم باطل وإن لم يقل به فيمكن الإلزام عليه ـ إن كان حكيماً ـ بما هو رأي الحكماء من وجود الممكنات القديمة، وان لم يكن حكيماً فلا الزام عليه من هذه الجهة.

ومما ذكرنا ظهر انه يمكن ان يفرع على هذا القول عدم وجود ممكن قديم بأن يقال لما ثبت ان الباقي لا يحتاج في البقاء، والممكن لابد له من احتياج وعلى تقدير الازلية اي آن يفرض فيه البقاء والمفروض ان لا حاجة فيه فيرتفع الاحتياج رأساً والقول بالاحتياج في الازلي في البقاء دون غيره تحكم كما مرّ.

وفي رد هذا القول لابد من أمرين: أحدهما دلائله والآخر اقامة الدليل على بطلانه اما ردّ دلائله فقد مرّ ردّ دليله الاول وأما الثاني فردّه أيضاً ظاهر اذ لا تحصيل حاصل لأن استناد الوجود في كل آن يفرض كأنه امر آخر ففي الآن الاول يستند الوجود الى الفاعل في هذا الآن الاول وفي الثاني يستند الوجود اليه في هذا الآن الثاني وليس ذلك تحصيلاً للحاصل قطعاً وكذا الحال في الدليل الآخر[1] من أنّ الوجود لو كان مفتقراً إلى المؤثر من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقراً الي موجد آخر وبطلانه أظهر من أن يخفى لجواز ان يكون الافتقار للوجود الممكن أو للوجود الحادث ولا يلزم أن يكون الافتقار في حال الحدوث فقط.

ولا يذهب عليك انّ هذه الدلايل كما يمكن أن يجعل دليلاً على هذا القول يمكن ان يجعل دليلاً على القول الاوّل كما جعله الشيخ ظاهراً وعلى هذا يرد إيراد آخر أيضاً على الدليل الأوّل والثاني وهو أنّ هذين الدليلين لا يدلان على

(١) أي الدليل الثالث.

خصوص أن المعني المتعلق بالفاعل هو الإحداث إذ لو كان المتعلّق هو الوجود[١] ويكون الفعل حال البقاء غير محتاج الى الفاعل يبقى مقتضى الدليلين بحاله إلّا ان يدعي انّ اثر الفاعل لو كان هو الوجود فالبديهة حاكمة بأنه لا فرق بين آن الحدوث وبين غيره فيلزم ان يكون محتاجاً في جميع الانات مع انا نشاهد بقائه بعد الفاعل فلابد ان يكون اثر الفاعل هو الحدوث لكن هذا انما يصح في الدليل الاول وامّا الدليل الثاني فلا اذ بناء عليه الفرق حاصل بلزوم تحصيل الحاصل في الانات الاخرى دون الاوّل.

وبما ذكرنا ظهر ان الاولى ان يجعل الدليلين الاوّلين اللذين ذكرهما الشيخ دليلا على هذا المطلب[٢] لا على الذي ذكره الشيخ.

وأما الدليل على بطلانه فاولاً الادعاء المذكور آنفاً من أنه لا فرق بديهة بين آن وآن في الاحتياج الى الفاعل[٣] وثانياً ان الممكن حال البقاء اما يكون وجوده بلا سبب او بسبب. والاول محال ضرورة اذ ثبوت كل شيء لشيء فهو بسبب سوى الذاتيات نعم اذا كان عين الوجود يمكن ان يكون موجوديته بلا سبب على ما هو طريقة الحكماء لكن حينئذٍ يكون واجباً لا ممكناً اذ مناط الواجبية عندهم ليس إلّا عينية الوجود.

وعلى الثاني فإما ان يكون سببه الذات او غيرها والذات لا يمكن ان تكون

---

(١) «ب» : هو الحدوث. أي الخروج من العدم إلى الوجود. بل يجوز أن يكون المعنى المتعلّق هو الوجود.

(٢) في هامش «ب» : أي حين الحدوث يحتاج إلى الفاعل.

(٣) في هامش «هـ» : لأنّ الوجود وجود بالغير ففي جميع أوقات وجوده يصدق عليه أنّه وجود بالغير فلابدّ من ذلك الغير وإلّا لم يكن ما لغير [بالغير].

سبباً للوجود على رأي الحكماء لما مر من ان الوجود لا يمكن أن يكون بسبب الماهيّة واما على رأي المتكلمين المجوزين لذلك فنقول ان كان الذات سبباً للوجود يلزم ان يكون واجباً فتعين ان يكون غيرها وهو المطلوب.

ويمكن أن يقال على رأي المتكلمين انه يجوز أن يكون الذات سبباً للوجود بشرط الوجود السابق الحاصل له من الغير وبذلك لا يلزم كونها واجب الوجود إلّا أن يقال ان الموجودية السابقة لما لم يكن في هذا الآن فكأنه يكون معدوم سبباً لموجود وهو باطل ضرورة ويمكن ان يقال أنهم لما جوزوا أن يكون الذات من دون اعتبار الوجود معها سبباً لوجودها كما في الباري تعالى لم لا يجوز ان تكون مع امر عدمي وهو الوجود السابق سبباً لوجودها ويمكن ان يقال انهم ادعوا البداهة في ان الذات اذا حصل له الافتقار الى الغير في الوجود فلابد ان يكون ذلك الغير موجوداً نعم اذا لم يكن له افتقار الى الغير اصلاً لامكن ان يكون الذات بمجردها من دون اعتبار الوجود سبباً لوجودها كما في الواجب.

وبذلك يدفعون ما يستشكل ويقال غاية ممّا يلزم بما ذكرتم من ان الممكن يجب أن يجب وجوده ولا يكفي الاولوية الذاتية في وجوده ان ينضم الى اولويته الذاتية شيء يجب به الوجود فيجوز أن يكون ذلك الشيء عدماً فلم يثبت الاحتياج الى الواجب معاذ الله فيقولون انه اذ اثبت الافتقار في الجملة فيجب ان يكون المفتقر اليه موجوداً بالضرورة ولا يبعد ان يقال: إن الافتقار في الجملة انما يقتضي الافتقار الى امر موجود في الجملة وهو حاصل فيما نحن فيه واما الافتقار الى الموجود حال البقاء فلا و يمكن ان يقال لا فرق بين حال البقاء وحال الحدوث فاذا كان الافتقار في الجملة الى شيء حال الحدوث يستلزم الافتقار الى امر موجود بالضرورة كذلك الافتقار في الجملة حال البقاء يستلزم الافتقار الى

موجود اذ لا نجد فرقاً بين الحالين في ذلك المعنى بديهة. ثم لا يخفى انه لا يلزم من احتياج الباقي في البقاء الى مؤثر احتياجه الى المؤثر الأول الا بدليل من خارج وهو مطلب آخر وأيضاً لا يلزم من ذلك الاحتياج جواز ممكن قديم وهو ظاهر.

هذا ما يتعلق بتفصيل المقام وتوضيحه.

ولنشرع الآن في التعرض لكلام الشيخ فنقول:

كلام الشيخ يحتمل وجهين: احدهما ان يكون أوّل الفصل الى قوله: «ولان هذه الصفة دائمة الحمل»[١] لبيان انّ الممكن يجوز أن يكون دائميّاً وقوله: «فهذا...» الى آخر الفصل لبيان أن الباقي في البقاء يحتاج الى المؤثر. وثانيهما وهو الظاهر ان يكون[٢] الى القول المذكور بياناً لأنّ علة الحاجة هي الإمكان لا الحدوث والقول[٣] المذكور باقياً بحاله. والفرق بين الاوّل والثاني ظاهر اذ على تقدير أن يكون علّة الحاجة الامكان لا يلزم إلّا أنه اذا كان ممكن ازلي كان مفتقراً الى المؤثر لكن يمكن ان يكون الممكن الازلي ممتنعاً.

ونحن نتكلم على الوجهين جميعاً أما انه على الوجه فنقول لا يخلو اما ان يكون المراد ان العقل يجوّز وجود ممكن دائم او انه يحكم بجوازه والحكم بالجواز اما بالنظر الى نفس التأثير أي إنّ التأثير لا يابى لذاته عن التعلق بالدائم، او بالنظر الى نفس الامكان اي الامكان أي الامكان لا ينافي الدّوام او بالنظر الى الواقع.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٧٦.

(٢) أي أول الفصل.

(٣) أي قوله: «ولأنّ هذه الصفة دائمة الحمل» لبيان أنّ الباقي يحتاج الى المؤثر في البقاء.

فإن كان المراد بالتجويز العقلي فلا شك لا سيّما بعد ما ابطل ان تأثير الفاعل ليس في الاخراج من العدم الى الوجودا انه يجوّز العقل مطلقاً ان يكون ممكن دائم ولا حاجة اصلاً الى التطويل الذي ارتكبه الشيخ مع انه لا ربط لما ذكره بهذا المطلب اصلاً كما لا يخفى ، وان كان المراد الجواز بالنظر الى نفس التأثير وعدم منافاته للدوام فان اراد بقوله: «كونه غير واجب الوجوب بذاته بل بغيره» انّ مفهوم الممكن لا يمتنع أن يكون أحد القسمين فمع أنّه لا يلائم المقام يظهر حاله ممّا يجيء . وإن أراد أنّ مفهوم الواجب بالغير لا يمنع ان يكون كذلك فان اراد أنه لا يمتنع في الواقع او بالنظر الى ذاته ان يكون كذلك فالمصادرة ظاهرة وان اراد ان العقل يجوز في بادي الرأي ان يكون كذلك فهو مسلّم .

لكن فيه اوّلاً ان ما ذكره من انّ معنى واحد إذا لحق الاعمّ والاخص فهو للأعم بالذات وللأخص بواسطته مردود ، اما اولاً فبالنقض بما ذكره المحشّي: عروض الكاتب للانسان والحيوان. واما ثانياً فيمتنع قوله: «لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص إلّا وقد لحق الاعم من غير عكس»[1] بل هو في الحقيقة في مرتبة ما جعله دليلاً عليه من قوله: «فان ذلك المعنى للاعم بذاته أولاً وللاخص بعده»[2] فيكون شبه مصادرة وسيجئ لهذا زيادة بسط وما سيذكره المحشّي من توجيه هذا الدليل فسنتكلّم عليه ان شاء الله تعالى .

وثانياً أنا سلّمنا ان التعلق بالغير يلحق الواجب بالغير لذاته ، لكن هذا لا يستلزم المطلوب ، إذ غاية ما يلزم منه أنّه إذا كان أمر واجب بالغير فإنّما كان متعلقاً بالغير ولا نزاع فيه أصلاً بل ليس حاصل معنى الوجوب بالغير ها هنا إلّا

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ،ج ٣ ، ص ٧٦ .

(٢) نفس المصدر .

التعلق بالغير انما النزاع في انه هل ينافي الوجوب بالغير الدّوام ام لا وظاهر ان اللازم المذكور لا يستلزم عدم المنافاة المذكورة نعم لا يبعد ان يدعي البداهة في اصل المطلب ويقال ان العقل يحكم بالضرورة بأن التأثير لا ينافي الدوام لكن اين هو من كلام الشيخ اذ على هذا لا حاجة الى التطويل الذي ارتكبه أصلاً.

وان كان المراد الجواز بالنظر الى نفس الامكان ففيه أيضاً مثل ما سبقه من انه ان اراد انه لا يمتنع في الواقع او بالنظر الى نفس الامكان ان يكون الممكن على وجهين فمصادرة ظاهرة وان اراد التجويز العقلي فممنوع . لكن يكون فيما ذكره من الدليل ماذكرنا من البحثين وبعد تسليمه ايضاً يرد مثل ما ذكرنا من انه لا يستلزم المدعي اذ غاية ما يلزم منه ان الامكان يلحقه التعلق بالغير لذاته لا لسبق العدم لكن يجوز ان ينافي الدوام او يقتضي سبق العدم.

نعم يمكن ان يقال انه لو اقتضى سبق العدم للزم ان يكون يحصل له دائماً العدم السابق هذا خلف إلّا ان يقال انه يقتضي العدم في الزمان السابق على الوجود فيكون مقتضياً ناقصاً فصّح انه لا يقتضي سبق العدم اذ المراد بالاقتضاء الاقتضاء التام واذا لم يقتض سبق العدم فلم يناف الدّوام اذ لو كان منافياً للدّوام لكان مقتضياً لسبق العدم . لكن هذا على تقدير تمامه دليل آخر ولا مدخل له في تصحيح كلام الشيخ.

ثم لا يخفى ان دعوى البداهة في هذا المطلب ليس بمنزلتها في المطلب السابق بل هذه الدعوى ها هنا لا يخلو عن اشكال كما لا يخفى وان كان المراد الجواز بالنظر الى الواقع فحاله أيضاً يعلم بالمقايسة بما ذكرنا ولا يخفى ان دعوى البداهة في اصل المطلب حينئذٍ باطل قطعاً نعم هذا المطلب يصّح على زعم الشيخ بناء على ما سيذكره من قدم العالم ولا حاجة الى دليل آخر هذا ما يتعلق بالمطلب

الأوّل.

واما المطلب الثاني فظاهر ان جواز ازلية الممكن بأي معنى كان من المعاني المذكورة لا يستلزم بادي الرأي احتياج الباقي في البقاء لكن جوازه في الواقع يمكن ان يستدل به على الاحتياج المذكور بما ذكرنا سابقاً من أن الدائم لابد له من احتياج ولا يمكن تعيين وقت له فيكون الاحتياج دائماً ولا فرق بين الدائم والحادث فثبت المطلوب وأما جوازها بالنظر الى الامكان والى نفس التأثير فلا تأثير له أصلاً بعد التأمل أيضاً لكن ما لزم من الدليل الذي ذكره الشيخ على جواز الازلية بأي معنى كان من ان المتعلق بالغير يلحق الممكن والواجب بالغير لذاته يمكن ان يستدل به على المطلوب كما هو ظاهر كلام الشيخ كما سنذكره في الكلام في الوجه الثاني.

واما على الوجه الثاني فنقول كان المراد ان الممكن اعم من الدائم والمسبوق بالعدم فارتباطه بالمقصود ظاهر. لكن حال دليله ما قد علمت من ورود النقض والمنع وان كان المراد ان الواجب بالغير اعم فلا ينفع في المقصود كما سيظهر وحال الدليل أيضاً ما قد علمت لكن قد مر ان كون الامكان علة للافتقار ضروري لا حاجة له الى دليل وانكاره سفسطة وكون الواجب بالغير أيضاً متعلقاً ضروري بل ليس الوجوب بالغير حقيقة إلّا التعلق بالغير.

بقي الكلام الآن في قوله: «ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات»[1].

فنقول: كلامه أمّا في الامكان أو الوجوب بالغير وعلى التقديرين فإما إن

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٧٦.

أراد انه علة الافتقار او التعلق فهاهنا وجوه أربعة :

أحدهما : كون الامكان علة للافتقار وحينئذٍ يصير حاصل كلام الشيخ ان صفة الامكان دائمة الحمل على المعلولات فيجب ان يكون مفتقرة دائماً لا في حال الحدوث فقط ويرد عليه ان المسلّم ان الامكان علة للافتقار في الجملة لا انه علة للافتقار دائماً فلعله يكون الممكن مفتقراً الى المؤثر آن الحدوث فقط ولا يخفى انه على ماذكرنا من ان الحكم بأن الممكن محتاج الى المؤثر ضروري يتّجه هذا الاعتراض ولا يندفع إلّا بالتمسّك بما ذكرنا سابقاً من ادّعاء البداهة في عدم التفرقة بين آن وآن وأنّ حال البقاء أيضاً لابد أن يكون وجوده بسبب الى آخر ما ذكرنا . لكن لايخفى انه على هذا لا حاجة الى ان يتمسك اولاً بأن الامكان علة الحاجة الى المؤثر بل يكفي التمسك بما ذكرنا فقط وليس حاجة الى هذه المقدمة في اثبات هذا المطلب نعم هي مقدمة حقة في نفسها ولعلها ينفع في انه ان كان ممكن قديم يجب ان يحتاج الى مؤثر لاكما زعم بعضهم على ما قيل انه لا يحتاج الى المؤثر وان كان يمكن اثباته أيضاً بما ذكرنا من ان وجود هذا الممكن أيضاً لابد ان يكون بسبب فان كان لذاته فيكون واجباً وان كان لغيره فهو المطلوب بل يرجع هذه المقدمة أيضاً في الحقيقة إلى هذا الذي ذكرنا كما لا يخفى .

واما على ما ذكره الشيخ فلا اتجاه لهذا الاعتراض اذ يمكن بالدليل الذي ذكره نفيهذه الاحتمال بأن يقال يثبت بالدليل ان الامكان سبب للاحتياج فقط من دون مدخلية امر آخر مثل كون وجوده في آن الحدوث اذ يقول ان وجود الممكن في آن الحدوث مفتقر الى الغير وهذا الوجود وجود الممكن ووجود ما هو في آن الحدوث والممكن اعم مما هو في ان الحدوث فالمعنى الذي يلحقهما يكون للأعم أولاً وبالذات وللأخص ثانياً وبالعرض فيكون الافتقار لوجود

الممكن بالذات، وجود الممكن متحقق في جميع اوقات البقاء فيكون الافتقار ثابتاً دائماً وعلى هذا لا مجال للايراد لكن قد عرفت حال دليله وبالجملة اثبات ان الباقي محتاج بالطريق الصّحيح محتاج الى ما ذكرنا وبمجرد ان الامكان علة للاحتياج لا يندفع الايراد بالكليّة.

وثانيهما: ان الامكان علة للتعلق اي الاستناد الى الغير والافتقار اليه بالفعل وهذه المقدمة بظاهرها ليست صحيحة اذ لا شك ان الامكان ليس علة موجبة للاستناد الى الغير والافتقار اليه بالفعل إلّا أن الايراد بالعلة الموجبة وحينئذٍ يصير الى الاحتمال الاوّل او يقال ان المراد ان وجود الممكن المتحقق في الواقع مستند الى الغير ومفتقر اليه بالفعل وهذا المعنى حق لكنه ليس ببديهي بل القدر الضروري ان[1] وجود الممكن المتحقق في آن الحدوث مستند الى الغير ومفتقر اليه بالفعل واما في الآنات الاخرى فلا ينفع في المقام ولو ادعى أيضاً فيه فهو بعينه ادّعاء الضرورة في أن الباقي مفتقر الى المؤثر إذ ليس محصّل هذا المعنى سوى ذلك لكن لا يخفى انه بما ذكره الشيخ من الدليل يمكن إثبات أن وجود الممكن مستند الى الغير ومفتقر اليه بالفعل لاجل انه وجود الممكن من دون مدخلية امرٍ آخر على النحو الذي ذكرنا آنفاً بل يمكن ان يثبت بالدليل المذكور ان الامكان علة للاستناد بالغير والافتقار اليه بالفعل بأن يقال لا شك ان في حال الحدوث الممكن مستند الى الغير ومفتقر اليه بالفعل وهذا المعنى لا حق للمكن مطلقاً وللممكن الحامل شرايط وجوده واسبابه والاول اعم من الثاني فيكون لحوقه للاوّل بذاته وللثاني بواسطته وبهذا ظهر انّ ماذكره الشيخ مغالطة وسفسطة ظهوراً تاماً.

وثالثها: ان الوجوب بالغير علة للافتقار وهو بظاهره ليس بصحيح اذ

---

(١) «هـ» +: كان.

الافتقار مقدم على الوجوب بالغير إلّا ان يأوّل العليّة بالاستلزام او يأوّل الكلام بنحو هذا التأويل وحينئذٍ وإن كان يصّح لكنه ليس بنافع في المطلوب اذ يصير حاصل الكلام ان الواجب بالغير مفتقر الى الغير وهذا المعنى حاصل في جميع اوقات وجود الممكن فيكون الافتقار حاصلاً في جميعها ويرد عليه ظاهراً انه متى يسلم ان الوجوب بالغير حاصل في جميع اوقات وجود الممكن كيف وهذا ليس إلّا أوّل النزاع انما المسلّم انّ الوجوب بالغير حاصل آن الحدوث فقط.

وقس عليه حال الوجه الرابع أيضاً مع انه يرد ايضاً ان التعلق بالغير ان اريد به الاستناد الى الغير فهو ليس إلّا الوجوب بالغير فيكون حاصل الكلام ان الواجب بالغير واجب بالغير وهو هذيان وان اريد به الافتقار فهو بعينه الوجه الثالث إلّا ان يخصص الافتقار ها هنا بالافتقار بالفعل ويعم في الثالث.

ثم ما ذكره من ان التعلق لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل ففيه انه وان صح ان الحدوث لو كان علة للاحتياج بمعنى ما كان حادثاً لابد له من فاعل واما ما كان دائماً فلا حاجة له الى فاعل وان كان ممكناً فلا يلزم بمجرّده ان الباقي لا يكون محتاجاً الى المؤثر اذ يجوز ان يكون الاحتياج للحدوث لا للامكان وكان مع ذلك الحادث محتاجاً الى المؤثر في جميع اوقات وجوده وهو ظاهر لكن لا يلزم أيضاً احتياج الباقي الى المؤثر بناء على ماذكره الشيخ من ان الحدوث صفة ثانية دايماً للحادث بل حاله أيضاً على قياس ما عرفت من حال الامكان اذ يجوز ان يقول من قال بأن الحادث محتاج لا الممكن: إنّه محتاج في آن الحدوث فقط فلابد في نفيه من دليل آخر.

نعم يمكن ان يثبت بدليل الشيخ ان مجرد الحدوث علة بأن يقال ان

الحادث حين الحدوث محتاج ومتعلق بالغير وها هنا معنيان: احدهما الحادث مطلقاً، وثانيهما الحادث الكائن حال الحدوث والاول اعم من الثاني وقد حمل عليهما جميعاً الاحتياج والتعلق بالغير فيكون ثبوته للاعم بالذات فيلزم ان يكون حال البقاء ايضاً محتاجاً ومتعلقاً بالغير لكن حال دليله ما قد عرفت.

هذه جملة ما يتعلّق بكلام الشيخ وقد بقي في قوله «حتى لو جاز ها هنا ـ الى قوله ـ فقد بان أنّ هذا التعلّق»[1] كلام سنذكره فيما بعد ان شاء الله تعالى، واما ما يتعلق بكلام آخرين فسننقله عند نقل اقاويلهم.

قال المحشّي: وحينئذٍ نقول: كون المسبوق بالعدم ليس واجباً بالذات بديهي يجزم العقل فيه بتصور الطرفين[2].

أنت خبير بأن هذا لا يخلو من قبول المنع والاولى أن يقال: الدليل الذي ذكره الشيخ على ما يوجهه المحشّي لا يحتاج إلى أن يحمل الأعم والأخص الذي في كلامه على الأعم والأخص المطلق بل هو جار على تقدير صحّته في الأعم والأخص من وجه أيضاً كما لا يخفى.

قال المحشّي: فالصواب في توجيه كلام الشيخ أن يقال: المراد أنّه إذا كان شيء واحد محمولاً على العام ـ أي لا من حيث تحققه في ضمن الخاصّ ـ وعلى الخاصّ أيضاً وكان هناك حمل واحد ولحوق واحد كان للعام أولاً وللخاص ثانياً[3].

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٧٦.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٧.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٨.

لا يخفى انه إذا ثبت أن شيئاً محمول على العام لا من حيث تحققه في ضمن الخاص فظاهر أن حمله على العام لذاته ولا حاجة إلى الاستدلال عليه بعد ذلك وفرض حمل واحد ولحوق واحد، إلّا أن يجعل هذا الفرض والاستدلال لبيان أن ثبوته للخاص ليس بالذات إذ بمجرد أن حمله على العام لذاته لا يلزم أن لا يكون حمله على الخاص ذاتياً فإذا فرضنا أن ها هنا حملاً واحداً ولحوقاً واحداً وقد ثبت أنه للعام لذاته فقد ثبت أنه للخاص بواسطته. وانت خبير بأن نفي كونه للخاص لذاته لا يحتاج اليه فيما نحن فيه اذ بمجرد أن التعلق بالغير والافتقار اليه ثابت للممكن بذاته يلزم المطلوب من غير ان ينفي ثبوته للمسبوق بالعدم لذاته وهو ظاهر وأيضاً على هذا لا حاجة الى فرض الكلام في الخاص والعام سيّما اذا كان المراد العموم والخصوص المطلق كما يفهم من كلام[1] المحاكم ويشعر اليه كلام المحشّي[2] أيضاً حيث لم يقل في جواب منعه للعموم والخصوص المطلق أنه ليس بمهم لنا بل يكفي العموم من وجه أيضاً كما ذكرنا اذ المفهومان المتساويان والاعم والاخص مطلقاً او من وجه كلها متساوية الاقدام في هذا المعنى اذ لو كان معنى ثابتاً لمفهوم مع قطع النظر عن مفهوم آخر سواء كان المفهوم الآخر مساوياً له او اعم أو أخصّ مطلقاً او من وجه كان ثبوته لذلك المفهوم لذاته. وإذا فرض أنّ ثمّة حملاً واحداً ولحوقاً واحداً ثبت أن ثبوته لذلك الآخر بواسطة المفهوم الاوّل وان كان ذلك الآخر مساوياً له او اعم واخص مطلقاً او من وجه.

فظهر مما ذكرنا ان منظور الشيخ ليس هذا بل حيث فرض العموم والخصوص يظهر ان مراده غير ذلك وسنبينه عند نقل كلام الشارح.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٥.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ١٧٨.

فإن قلت : لابدّ من فرض العموم والخصوص المطلق على طريقة المحشّي أيضاً لأنّ بيان أن المعنى يلحق الاعم لا من حيث تحققه في ضمن الخاص انما يكون بأن يثبت لحوقه للاعم في ضمن فرد آخر فلابد من العموم فقد خرج المساوي واما العموم من وجه فهو أيضاً غير كاف اذ ادعاء أن ها هنا حملاً ولحوقاً واحداً أنما يمكن اذا كان حين ثبوت ذلك المعنى المفهومان مجتمعين واما اذا جاز ان ينفك المفهوم الآخر عن المفهوم الاول فحينئذٍ يمكن أن يكون ثبوت ذلك المعنى له بالذات فلابد من فرض العموم المطلق.

قلت : المحشّي على ما سيجئ بعد ذلك لا يثبت ان المعنى يلحق الاعم لا من حيث تحققه في ضمن الخاص إلّا بأنه يثبت الاعم مع قطع النظر عن مفهوم الاخص لا بأنه يثبت له في ضمن فرد آخر وهو ظاهر واما العموم من وجه فهو وان كان كما ذكرته لا يمكن فيه اثبات ان ذلك المعنى يلحق الاخص لا لذاته بمجرد انه يثبت للاعم بذاته وان حين اجتماعها لا يكون الا حمل واحد ولحوق واحد بل لابد ان يثبت ان ذلك المعنى لا يلحقه منفكاً عن المفهوم الآخر لكن قد عرفت سابقاً انّ هذا لاثبات ان لحوق المعنى ليس للاخصّ بذاته وهو غير مهم في هذا المقام بل المهم اثبات ان لحوقه للاعم بذاته فتدبر.

قال المحشّي : فنقول لا يخفى على المتأمل ان الوجوب بالغير[1].

اعلم انّ ها هنا وجوهاً لان مراده بالوجوب بالغير إمّا ما هو ظاهره كما سيصرّح به بعد ذلك وإما الامكان وعلى التقديرين المراد بالتعلق بالغير اما الافتقار الى الغير في الوجود بمعنى انه إذا وجد كان لابد ان يكون امر يوجده او

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٩.

الاستناد بالفعل والحاجة بالفعل.

فإن كان المراد الامكان والافتقار بالمعنى الاول فنقول ان كون الامكان يلحقه الافتقار مع قطع النظر عن الحدوث سواء اريد به انه علة للافتقار أو انه ملزوم له اوّل المسألة وعين النزاع فكيف يدعي البداهة فيه هب ان دعوى البداهة فيه صحيحة على ما هو الحق لكن على هذا اي حاجة الى المقدمات الاخرى وأي وجه لما ذكره من العموم والخصوص وما سواه.

وان اريد الامكان والافتقار بالمعنى الثاني فظاهر ان ادعاء ان الامكان علة او ملزوم للاستناد والافتقار بالفعل باطل قطعاً إلّا أن يراد لا العلة التامة بل العلة الناقصة وحينئذٍ يصير قريباً من الاول وحاله حاله بعينه وان اريد ظاهر الوجوب بالغير والتعلق بالمعنى الاول او الثاني فحينئذٍ ان اريد بالتعلق الاستناد فيصير الكلام لغواً اذ الوجوب بالغير ليس إلّا الاستناد الى الغير فيجب ان يحمل على الافتقار فيصير حاصل الكلام ان الوجوب بالغير علة او ملزوم للافتقار الى الغير سواء كان بالقوة او بالفعل وحينئذٍ نقول وان صح ان الوجوب بالغير علة او ملزوم للافتقار وان اريد الافتقار بالفعل لكن فيه اما اولاً فهو انه على هذا أيضاً اي حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشيخ بل كان يكفي هذه المقدمة واما ثانياً فلأن هذه المقدمة لا ينفع فيما نحن فيه أي في بيان ان الباقي محتاج في البقاء على ما اثبته الشيخ اذ غاية ما يلزم منها ان كل واجب بالغير متعلق بها وبذلك لا يثبت ان الباقي حال البقاء متعلق بالغير اذ لم يثبت ان الباقي حال البقاء واجب بالغير بل من يقول بأنّ الباقي غير محتاج حال البقاء يقول إنّه موجود من غير تأثير لا أنّه واجب بالغير، لكن ليس متعلقاً به وكيف يقول بذلك عاقل وهل حقيقة الوجوب بالغير إلّا الاستناد اليه والتعلق به والافتقار اليه ولو قيل انا نعلم ان للباقي وجوباً حين البقاء

بناء على ان ما لم يجب لم يوجد وليس وجوبه من ذاته وإلّا لكان واجباً لذاته فلابد ان يكون من غيره واذا كان واجباً لغيره كان متعلقاً به فهو بعينه الدليل الذي ذكرنا سابقاً على هذا المطلب وحينئذٍ لا حاجة الى هذا الدليل الذي ذكره الشيخ اولاً لاثبات ان التعلق للوجوب بالغير لا للحدوث وثانياً لاثبات ان التعلق اذاكان للوجوب بالغير فكان الباقي متعلقاً بالغير لانه واجب به اما الاول فظاهر . واما الثاني فلانه بعد اثبات ان الباقي واجب بالغير حال البقاء لا حاجة الى اثبات التعلق به اذ ليس هذا متنازعاً فيه اصلاً بل ليس النزاع إلّا في ان وجوب الباقي بالغير اولاً وليس أيضاً مما يجب ان يثبته الحكيم وان لم يكن متنازعاً فيه لانه من الامور البديهيّة الصرفة التي لا ينبغي ان يستعمل في العلوم فضلاً عن ان يقام عليها البرهان وهو ظاهر وكان المحشّي زعم ان النزاع في تعلق الباقي بالغير مع الاتفاق على انه واجب بالغير وهذا امر شنيع جدّاً.

هذا كلّه اذا كان مراد الشيخ ان الامكان او الوجوب بالغير علة التعلق وأما اذاكان مراده اثبات جواز دوام الممكن فيصير الفساد أظهر فتدبر.

قال الشارح : فإنّ بذلك يتبيّن فساد ما ذهب اليه الجمهور[١].

من ان الباقي لا يحتاج الى المؤثر وانت قد عرفت ان مجرد كون الامكان علة للحاجة لا يستلزم احتياج الباقي وكذا الوجوب بالغير.

قال الشارح : وبيان ذلك أن ذلك المعنى لا يلحق الأخص إلّا وقد لحق الأعم[٢].

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٧٦ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٧٧ .

فيه انه ان اريد انه لا يمكن ان يلحق الاخص والا كان لاحقاً للاعم اعم من ان يكون لحوقه للاعم متقدماً على لحوقه للاخصّ بالذات او لا فهو مسلّم لكن لا ينفعه وهو ظاهر وان اريد ان لحوقه للاعم متقدم بالذات فهو اول المسألة فيكون مصادرة.

قال الشارح : ويمكن أن يلحق الأعم من غير ان يلحق الاخص.[1]

فيه انّ هذا ايضاً اول المسألة ولو قيل انا نفرض الكلام فيما اذا كان المعنى لاحقاً للاعم لا في ضمن ذلك الخاص أيضاً ففيه أولاً ان ما نحن فيه متى ثبت انه كذلك أي ان التعلق بالغير يلحق الممكن او الواجب بالغير لا في ضمن المسبوق بالعدم وثانياً انه لو كان كذلك فثبت المطلوب على زعمهم ولا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشيخ.

فإن قلت : لا يلزم بمجرد ان يكون التعلق بالغير لاحقاً للممكن لا في ضمن المسبوق بالعدم بل في ضمن الدائم أيضاً ان يكون الباقي محتاجاً الى المؤثر بل لابد من اثبات ان لحوق ذلك المعنى للاعم بذاته حتى تثبت ان الاعم علة له فمتى تحقق تحقق ذلك المعنى فثبت احتياج الباقي في البقاء.

قلت : لا يخلو اما ان يكون للاعم فرد غير الاخص وغير الذي يزعم ان ذلك المعنى يلحقه في ضمنه من دون الأخص أولا ، فإن لم يكن له فرد فمجرد أنّ ذلك المعنى يلحق الاعم في ضمن الاخص وفي ضمن ذلک الفرد يثبت المطلوب اذ به يثبت ان ذلك المعنى لاحق للاعم في ضمن جميع افراده وهو كاف في المطلوب ولا حاجة الى اثبات ان لحوق ذلك المعنى للاعم بذاته وللاخص

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٧٧.

بواسطته وان كان له فرد آخر فان ادعى ان ذلك المعنى يلحق الاعم في ضمنه أيضاً فالحال كما عرفت وان لم يدع ذلك وكان المقصود ان يثبت انّ ذلك المعنى عارض للاعم بالذات حتى يثبت انه يلحقه في ضمن ذلك الفرد أيضاً فحينئذٍ نقول انه لا يثبت بمجرد ان يلحق ذلك المعنى الاعم في ضمن الخاص المذكور وفي ضمن الفرد الاخر ان يكون لحوق ذلك المعنى للاعم بذاته وان يكون الاعم علة له لم لا يجوز أن يكون لحوق ذلك المعنى الأخص من ذلك الاعم لكن لما كان اعم من الاخص المذكور ومن الفرد الآخر ولم يكن متحققاً في الفرد يحصل المطلوب في ضمنه.

ولو قيل يفرض الكلام فيما يحكم العقل بديهة بأنه يمكن ان يلحق الاعم من دون لحوق الاخص فهو أيضاً باطل بالوجهين المذكورين.

فإن قلت : لعل مراد الشيخ ان التعلق بالغير يلحق المسبوق بالعدم اي الحادث حال الحدوث ويلحق الممكن الدائم أيضاً على ما سيجئ من اثبات قدم العالم ضرورة ان الممكن لابد له من افتقار ما الى الغير وتعلق ما به ولا يمكن ان يكون الافتقار والتعلق في آن اول الحدوث فقط لعدمه في الدائم وظاهر انه لا يتحقق في الدائم أمر آخر يصلح لأن يكون منشأ للافتقار والتعلق سوى كونه وجود الممكن فيلزم ان يتحقق الافتقار والتعلق حال بقاء الحادث أيضاً وكذا في جميع اوقات الدائم وهو ظاهر .

قلت : مع قطع النظر عن انه على هذا كان ينبغي ان يصرّح بالحوالة على ما سيجيء وانه لا مدخل حقيقة للتعرض للعموم والخصوص لا يمكن حمل كلام الشيخ عليه لانه على هذا كان المسبوق بالعدم في كلامه بمعنى الكائن آن الحدوث وحينئذٍ لا يصح ما ذكره من ان التعلق لو فرض انه لكونه مسبوقاً بالعدم

أيضاً يثبت المطلوب لأن هذه الصفة أيضاً دائمة الحمل على الحوادث وهو ظاهر فتدبر.

قال الشارح : فإذن لو كان لحوقه للأخص بذاته لما كان لاحقاً لغير الأخص[1].

لا يخفى انه ان كان مراد الشارح من البيان الذي ذكره ما هو ظاهره فقد عرفت مافيه ولو فرض تمامه فيه يتم ما هو المطلوب من ان الامكان والوجوب بالغير علة للافتقار والتعلق وبه يثبت ان الباقي محتاج الى المؤثر حال البقاء ولا حاجة الى هذا القول اصلاً بل لم يكن له معنى حينئذٍ وهو ظاهر ولو صرف الكلام عن ظاهره وقيل ان مراده من البيان انه اذا كان معنى يلحق الاعم والاخص لكن يلحق الاعم لا في ضمن الخاص أيضاً ففيه اوّلاً ان ما نحن فيه متى ثبت انه كذلك وثانياً أن بعد ثبوته يكفي في المطلوب كما اشرنا اليه سابقاً ولا حاجة الى اثبات لحوق ذلك المعنى للاعم لذاته حتى يثبت ان علة التعلق بالامكان او الوجوب بالغير وبه يثبت احتياج الباقي حال البقاء وثالثاً انه لو احتاج الى ذلك لم يكن ماذكره الشيخ من انه لو لحق الاخصّ بذاته لم يلحق غيره أي بذاته مسلماً لما ذكره المحاكم من انه يجوز ان يلحق كلاً من الاخصين لذاته ولم يكن لحوقه للاعم لذاته بل بالعرض في ضمن الاخصين[2] وما اجاب به المحشّي[3] عن هذا الايراد سنتكلّم عليه.

قال المحشّي : أقول ما يعرض لأنواع مفهوم كالماشي للحيوان لا يكون

---

(١) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٧٧.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٦.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٩.

عارضاً لنوع مخصوص منه كالانسان[١].

فيه منع وأي بديهة او برهان يحكم بذلك.

قال المحشّي : فينبغي ان لا يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الحيوان.[٢]

أنت خبير بأن بناء البحث في العلوم عن الاشياء وإفراد بعضها عن بعض على الاستحسانات لا الامور العقليّة كما اشرنا اليه في فواتح الحواشي ولما كان من المستحسن ان ما يعرض لجميع انواع مفهوم يبحث عنه في العلم الذي موضوعه ذلك المفهوم ولا يلزم من ذلك ان يكون عروض ذلك المعنى لهذا المفهوم لذاته وهو ظاهر وما يقولون ان العارض للاخصّ عارض غريب فلعلهم ارادوا ان ما يعرض بسبب نوع خاص لمفهوم فهو من الاعراض الغريبة التي ينبغي أن لا يبحث عنها في العلم الذي يكون موضوعه ذلك المفهوم لا ما يعرض بسبب جميع الانواع له ولو فرض ان ظاهر كلماتهم يكون ذلك فإما أن نأوّله أو نرده اذ ليس علينا تقليدهم من غير برهان فافهم.

قال المحشّي : بل الحق ان المعروض الاولي له هو الحيوان[٣].

قد عرفت ما هو الحق.

قال المحشّي : وهذا ضروري[٤].

قد مر انه لا ضرورة فيه.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٩. في العبارة حرازة كما لا يخفى.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٧٩.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر. ص ٤٨٠.

قال المحشّي : وقد عوّلوا في مباحث الموضوع عليه.[١]

قد عرفت ان التعويل في مباحث الموضوع على ماذا.

قال المحشّي : واما نفسه من حيث هو فانما يكون لازماً للقدر المشترك بين الكل.[٢]

هذا من العجايب وهل يجوز لعاقل انكار ان نفس هذا المفهوم لازم لكلّ من تلك الامور المختلفة كيف ولا معنى للازم إلّا ما يمتنع انفكاك الملزوم عنه وظاهر انّ كلاً من تلك الامور المختلفة يمتنع انفكاكه عن ذلك المفهوم إلّا ان يؤخذ في اللزوم امر آخر وحينئذٍ يخرج عما ذكره المحاكم إذ ما ذكره المحاكـم ليس إلّا اللازم بهذا المعنى المتعارف.

قال المحشّي : نظير ذلك أنّهم قالوا يجوز توارد العلل المستقلة على المعلول الواحد[٣].

الفرق بين النظيرين ظاهر اذ لا فساد في ادعاء ان نفس مـفهوم النـوع لا يمكن ان يتوارد عليه العلل[٤] كما على الشخص فاذا كان العلل تواردت ظاهراً على نوع فيقال ان العلل كل منها علة لفرد من ذلك النوع لا لنوع نفسه و اما النوع فاما ان يقال انه لا حاجة له الى علة بل يكفي علل افراده او يقال انه محتاج الى العلة لكن علته القدر المشترك بين العلل لا كل واحد منها اذ انكار علية كل من تلك العلل لنفس مفهوم النوع لا يلزم منه محذور ظاهراً بخلاف ما نحن فيه اذ لا

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٠.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٠.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٠.

(٤) «ب» : المعلول.

معنى اصلاً لانكار كون النوع نفسه لازماً لكل من تلك العلل لحصول معنى اللزوم والاستلزام بينهما من دون ريبة فكيف يمكن انكاره وهل هو إلّا إنكار الضرورة إلّا ان يزاد في اللزوم قيد كما ذكرنا لكن على هذا يخرج عن محل النزاع هذا.

ثم لا يخفى ان كلام المحاكم ليس إلّا في توارد العلل على النوع فالتنظير به ها هنا ليس بمناسب ثم يقول ما ذكروه في هذا المقام ان كان مرادهم منه ان كل علة علة لفرد من النوع بالذات وللنوع بالعرض ولا حاجة الى علة للنوع بالذات ولو فرض له علة بالذات لزم ان يكون واحداً كعلة الشخص بعينه فلا يقدح في الايراد الذي اورده المحاكم اذ نقول حينئذٍ ان الأخصين كل منهما علة بالذات لفرد من ذلك المعنىبالذات ونفس ذلك المعنى لا حاجة لها الى علة بالذات فلا يثبت انه معلل بالامر الاعم كما هو مطلوبكم وان اراد وابه ان نفس النوع حينئذٍ لابد لها من علة بالذات ولا يجوز ان يكون متعدّدة بل لابد من أمر واحد ففيهأولاً أنا لا نسلّم انه لابد من ان يكون لنفس النوع علة بالذات بل لابد من العلة بالذات لافراده ، وثانياً انا نسلّم ذلك لكن لا نسلّم ان العلة بالذات للنوع أيضاً لابد ان يكون واحدة كالشخص فتأمل .

قال الشارح : وذلك لأنّه لو جاز أن لا يكون في حدّ نفسه واجباً لغيره بل كان واجباً لذاته مع كونه مسبوقاً بالعدم لم يكن له تعلّق بالغيره[1].

سيجئ فيه كلام.

قال الشارح : فقد بان إذن أنّ التعلّق هو بسبب الوجه الآخر أي بسبب كونه

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٧٧.

واجباً بالغير.[١]

إن اريد بالوجوب بالغير الامكان فحاله قد عرفت وان اريد به معناه الظاهر فكونه سبباً للتعلق بالغير مما لا خفاء فيه لا بمعنى العليّة بل بالمعنى الاعم منها ومن الاستلزام ولا حاجة فيه الى ماذكره الشيخ من الدليل لكن قد عرفت انه غير مجد اصلاً اذ لا نسلّم ان الباقي حال البقاء واجب بالغير وهو ظاهر.

قال الشارح: ثم ذكر انّ علة التعلق لو كان أيضاً كون المفعول مسبوقاً بالعدم على ما ظنوه.[٢]

لا يخفى انهم لو قالوا ان علة الحاجة هو مجرد الحدوث اي كون الشيء بحيث لو وجدت كان مسبوقاً بالعدم لتم ماذكره الشيخ لكنهم كأنّهم لم يقولوا كذلك بل يجوز أن يكون مرادهم من ان علة الحاجة الحدوث كما اشرنا اليه سابقاً ان الفعل يتعلق بالفاعل في الاخراج من العدم الى الوجود وحينئذٍ لا يلزم ماذكره الشيخ نعم يبطل ماذكره لما حققه في الفصل السابق أو انه لا يمكن التأثير بدون سبق العدم، فإذن يصحّ أنّ الحادث محتاج إلى المؤثر إذ لا يتصوّر التأثير في غيره وحينئذٍ أيضاً لا يلزم ماذكره الشيخ ولا يبطل أيضاً بما ذكره في الفصل السابق نعم يبطل لو تم ما سيذكره من قدم العالم او ما ذكرنا سابقاً من ادعاء البداهة في ان التأثير او الامكان لا ينافيان الدوام مع ان في بطلانه بذلك كلاماً اذ يجوز ان يكون مرداهم ان المحتاج الى المؤثر في الواقع هو الحادث وان كان فيه بعد كما لا يخفى او ان الاثر محتاج حال الحدوث الى المؤثر لا بسبب الامكان حتى يكون الاحتياج باقياً حال البقاء ولا يلزم أيضاً ما ذكره الشيخ ولا يبطل بما ذكره في

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٧٧.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٧٧.

الفصل السابق ولا بهذا الفصل أيضاً كما عرفت بل لابد من التمسك بما ذكرنا سابقاً من ادعاء البداهة في عدم الفرق بين آن وآن أو الدليل الذي قدمنا او ان يتمسّك على طريقة الشيخ وتابعيه من قدم العالم بما اشرنا اليه من ان الدائم له حاجة بالضرورة ... الى آخر ما ذكرنا مراراً أو ما ظاهره أيضاً من ان الامكان لا مدخل له في الاحتياج بل الحدوث لكن لم يقولوا بأن الحدوث علة تامة له بل يقولون انه علة للاحتياج آن الحدوث وحينئذٍ لا يلزم ماذكره الشيخ ولا يبطل أيضاً بما ذكره في الفصل السابق ولا بهذا الفصل نعم يبطل الجزء الاول منه بما ذكرنا من ان افتقار الممكن ضروري وانه لا وجه للحكم بافتقار الحادث اصلاً واما الجزء الثاني فحاله قد علمت فافهم.

قال المحاكم : فالدائم الذي هو أزلي وأبدي أولى بالخلاف[1].

لا وجه لأولويته بالخلاف كما لا يخفى.[2]

قال المحاكم : لأنّ مفهوم قوله: «مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره...» ليس معناه إلّا أنّ الدائم يمكن أن يكون واجباً بغيره[3].

قد عرفت سابقاً أن الظاهر من كلام الشيخ ان ليس غرضه اثبات انّ الممكن يجوز أن يكون ازلياً بل غرضه ليس إلّا اثبات ان سبب التعلق ماذا فلا مصادرة في كلامه من هذه الجهة ولو فرض ان غرضه أيضاً ذلك فليس فيه مصادرة من هذه الجهة اذا المدعي جواز ازلية الممكن في الواقع او بالنظر الى الامكان او التأثير والمأخوذ في الدليل اعميّة الواجب بالغير او الممكن من الدائم وغير الدائم

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٨.

(٢) «ب» ـ: قال المحاكم : فالدائم ... واجباً بغيره.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٨.

بحسب المفهوم واين احدهما من الآخر فافهم.

قال المحاكم: فما ذكره في البيان ليس إلّا إعادة الدعوى.[١]

بل فيه مغالطة لا يخفى كما ذكر.

قال المحشّي: لا نسلّم أنّه لو لم يكن وجوده في جميع أوقات بقائه من ذاته[٢].

فيه نظر لانه عدم تسليمه ذلك لا يضرنا اذ البديهة حاكمة بأن ثبوت غير الذاتيات أيّ شيء كان لابد له من سبب وسيرد الدليل على ما ذكره المحاكم ومنع هذه المقدمة مكابرة فالقائل بأن المتعلق بالفاعل هو الحدوث اذ أنكر ذلك لا يسمع انكاره نعم يرد على الدليل ما أومانا إليه سابقاً من أنه يجوز ان يكون سبب الوجود حال البقاء الذات باعتبار الوجود السابق ولا بدّ في دفعه من التمسك بما ذكرنا فافهم.

قال المحشّي: فلابدّ في الردّ عليهم من سلوك طريق الشيخ[٣].

قد عرفت أنّه لا حاجة الى ذلك.

قال المحشّي: وإثبات أنّ سبب التعلّق هو الوجوب بالغير وهو ثابت في جميع أوقات الوجود[٤].

إن أراد بالوجوب بالغير الامكان فالمسلّم ان الامكان سبب للتعلق بالغير

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٨.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٠.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٠، حاشية النسخة.

(٤) نفس المصدر.

آن اول الحدوث واما في غيره فلا ولو تمسّك بالدليل الذي ذكره الشيخ ويثبت أنّ في آن الحدوث ليس التعلق بالغير إلّا بسبب الامكان كما اشرنا اليه سابقاً بأن يقال هذا التعلق عارض للممكن وللممكن الكائن حال الحدوث والاوّل اعم من الثاني فيكون لحوق اللاحق للاعمّ بالذات وللاخصّ بواسطته يتمّ المطلوب.لكن قد عرفت ان هذا الدليل مغالطة ظاهرة إلّا أن يدعي أنا لا نجد فرقاً بين آن وآن في كون وجود الممكن فيهما متعلقاً بالغير سيما بعد ما ثبت ان التعلق بالفاعل ليس هو الحدوث بل الوجود على مامر لكن الظاهر ان هذا لا يخلو عن اشكال ولو قيل ان المراد ان الامكان سبب للتعلق بالغير في الجملة فهو غير كاف في المقصود كما لا يخفى.

وان اراد به معناه الظاهر ففيه ما مرّ سابقاً ان ثبوته في جميع اوقات الوجود هو عين النزاع واول المسألة اذ من يقول بأن الباقي لا يحتاج الى المؤثر يقول انه حال البقاء لا يجب وجوده بغيره[1] لا انه يقول بوجوب وجوده بالغير لكن لا يقول بتعلّقه به كيف وهذا هذيان محض لا طائل تحته.

ولو قيل لا شك ان حال البقاء وجود الممكن واجب اذ مالم يجب لم يوجد وليس هذا الوجوب من ذاته وإلّا لكان واجباً لذاته فكان من غيره ضرورة، فيكون متعلقاً بالغير فهو بعينه ما ذكره المحاكم وايضاً لا حاجة بعد ثبوت الوجوب بالغير اثبات التعلق اذ اصل النزاع انما هو هو وهذا لو كان معنى آخر لكان من متفرعاته كما لا يخفى .وقد اشرنا الى هذا البحث فيما سبق لكن لا نبالي بالتكرار في امثال هذه المواضع والاطناب حدباً[2] على الطلاب وتوضيحاً للاشتباه

---

(١) «ب» : لغيره .

(٢) الحدب : التعطّف .

والاغلاط التي كاد اتفقت في كلام الاصحاب.

قال المحاكم: على أن فيه فايدتين تحقيق علية الامكان وابطال علية الحدوث[١].

فقد عرفت ان تحقيقه وابطاله هذا ماكان على وجه مستقيم ومازاد إلّا خفاءً وإشكالاً ومصادرة أو مغالطة نعم كلامه في الفصل السابق على هذا الفصل حيث حقق انّ المتعلق بالفاعل ليس هو الحدوث لا يخلو عن فايدة اذ الاوهام العاميّة كثيراً يذهب الى ان صنع الفاعل هو الاخراج من العدم الى الوجود ويظنون ان ذلك معنى غير الوجود وبذلك يحكمون بأن الباقي لا يحتاج الى المؤثر وهذا الوهم وما يتفرع عليه وان كان امكن ابطالها بما قرره المحاكم مجملاً وفصّلناه سابقاً لكن تفتيش الشيخ عن معنى الصنع والايجاد ونحوهما وتميز ما يدخل فيه بالذات عما يدخل فيه بالعرض مما يظهر به ابطال ذلك الوهم مفصّلاً واضحاً وكذا ابطال تفريع ما فرعوا عليه ان كان لا يبطل بمجرّده الفرع وكذا ابطال التفريع الاخير من عدم امكان ممكن ازلى كما اشرنا اليه سابقاً وهذا المعنى مع انه في نفسه فائدة مهمّة تعين جداً ما عسى ان يدعي من عدم وجدان الفرق بين آن وآن في كون الوجود الممكن فيهما متعلقاً بالغير على ما مر غير مرة وكذا تعين ما يدعي ان وجود الممكن في آن البقاء لابد له من سبب كما لا يخفى فتدبر.

قال المحاكم: والقوم وإن كانوا موافقين معه في ذلك[٢].

هذا غير مسلّم كما أشرنا إليه وسيفصّل المحشّي القول فيه.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٨.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٨.

قال المحاكم : ثم بيّن أنّ سبب التعلق الوجود بالغير لا الحدوث.[1]

قد مرّ غير مرّة الكلام فيه مفصّلاً.

قال المحاكم : وأمّا أنّ الدائم يصحّ أن يفتقر إلى المؤثر فهو وإن كان لازماً...[2].

لم يرد به ان الممكن يجوز أن يكون دائماً في الواقع او بالنظر الى نفس الامكان او نفس التأثير لانه ليس لازماً من هذا البحث كما عرفت فيما سبق بل ان الممكن اذا كان دائمياً كان مفتقراً الى المؤثر كما سيصرّح به ولا شك انّ هذا أمر حق ولازم من هذا البحث ايضاً لكن اذا جعل البحث ان الوجوب بالغير أي الامكان سبب التعلق واما اذا اريد بالوجوب بالغير معناه الظاهر كما هو زعم المحشّي فلا اذ لم يثبت ان الممكن الدائم واجب بالغير لان من[3] يقول ان الممكن اذاكان دائماً لا يحتاج الى مؤثر على تقدير القول به لا يقول بأنه واجب بالغير لكنه ليس متعلّقاً به بل انه ليس بواجب بالغير كما مر نظيره غير مرة وكذا لو فرض انه لا قائل بذلك فلابد من ابطاله على الحكيم فأفهم.

قال المحاكم : إلّا أنّه ليس مطلوباً للشيخ ها هنا[4].

ظاهره كما يشعر به أيضاً العلاوة التي بعده[5] ان غرضه من هذا الرد على الامام حيث قال: «ان في بيان الشيخ لان الدائم مفتقر الى المؤثر مصادرة» وفيه

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٩.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «ب»: لا من.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٩.

(٥) أي قول المحاكم: على أنّ الإمام حقّق.

ان عدم كونه مطلوباً للشيخ مما لا مدخل له في ذلك اذ بعد كونه لازماً من البحث على ما بيّنه لم يكن مصادرة سواء كان مطلوباً او لا وهو ظاهر لا[1] ان يحمل كلامه على انّ هذا بيان للواقع حيث لم يتعرض الشيخ لهذا المطلب لا انه لدفع ما ذكره الامام بل دفع ما ذكره انما هو في ضمن ما ادّعاه من انّ هذا يلزم من البحث فيكون حاصل الكلام انّ هذا لازم البحث فليس في بيانه مصادرة اذ لا بيان له وكلمة «على» يمكن أن تكون بنائية لا للعلاوة ويكون المراد انّ هذا ليس مطلوباً للشيخ بناء على انه لم يقع فيه خلاف على زعمه لكن فيه أولاً انّ ما ادّعاه الامام انه لا خلاف فيه غير ما ذكره المحاكم إلّا ان يقال ان عدم الخلاف فيما ذكره الامام مستلزم عدم الخلاف فيما ذكره المحاكم بطريق الاولى وهو ظاهر. وثانياً انّ كلام الامام في اصل البحث وهو ان الامكان سبب للتعلق وايراده على الشيخ انما هو في ان بيان هذا مصادرة واخذه ان الدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا باعتبار انه من لوازم ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا لا انه يسلّم من الشيخ انّ علة الحاجة هي الحدوث ويكون كلامه معه في ان بيانه لان الدائم يفتقر الى المؤثر أم لا مشتمل على المصادرة وهو ظاهر لمن يراجع كلامه واذا كان الامام في اصل البحث فلا شك انّ ماذكره لا يندفع بما ذكره المحاكم بل كلامه على الشيخ تام لكنه اجمل في الايراد واقتصر على لزوم المصادرة والحشو ولم يتعرض للتفصيل ولان في الكلام[2] مغالطة صريحة اختصاراً فتدبر.

قال المحشّي : أقول فيه بحث أمّا أولاً فلأن ....[3]

---

(١) «ب» : لا أن .

(٢) كذا ، والظاهر : ولا أنّ في الكلام .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨١ .

فيه بحث لأن مراد المحاكم كما يصرّح به قوله: «فالدائم إذا كـان مـمكناً يكون مفتقراً الى الفاعل»[١] ليس إلّا هذا كما ذكرنا آنفاً ولا شك انه يلزم مـن ان سبب التعلق هو الامكان وليس مراده ما فهمه المحشّي من جواز كون المـمكن دائمياً[٢] وهو ظاهر.

قال المحشّي : وليت شعري ما الفرق بين هذا التقرير الذين ذكره الشارح إلّا بأنّ الشارح وضع موضع الإمكان الوجوب بالغير[٣].

لا يخفى ان وضع الوجوب بالغير المعنى الذي زعـم المـحشّي مـوضع الامكان يؤثر في كون الكلام مصادرة على ما مر غير مرة من ان الواجب بالغير حقيقة هو المتنازع فيه فكيف يسلّم ان الممكن الدائمي واجب بالغير لكن نـظر المحاكم ليس على ذلك أما اولاً فلان في كلامه أيضاً لفظة الوجوب بـالغير ولم يغيره الى الامكان وأمّا ثانياً فلانه لا معنى حينئذٍ لايراده على الشارح اذ لا نصّ في كلام الشارح على انّ مراده بالوجوب بالغير بمعناه الظاهر بل يجوز أن يحمل كلامه على الامكان مع انّ في كلامه ما يشعر بذلك أيضاً حيث اخذ الامكان معه فلا ايراد وعلى هذا ايراد المحشّي وارد على المحاكم في الواقع وان كان مندفعاً عنه الزاماً على المحشّي فافهم.

قال المحشّي : فالصواب أنّ المقصود ها هنا ليس زائداً على مجرد جواز ذلك الاستناد[٤].

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٩.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨١.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨١.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨١.

قد عرفت انّ المقصود اذا كان جواز الدوام بالنظر الى مجرد الامكـان او الوجوب بالغير أيضاً لا الواقع فلا يمكن اثـباته فـي هـذا المـقام فـالصّواب ان المقصود ها هنا ليس إلّا مجرد ان الامكان علة للاحتياج ويلزم منه ماذكرنا من ان الممكن إذا كان دائميّاً كان مفتقراً الى المؤثر ولا شك انّه معنى صحيح يحكم به الظاهر ويلزم مما استدلوا به على أن علة الحاجة هي الامكان فتدبر.

قال المحاكم : على أنّ الإمام حقّق أن لا خلاف في هذه المسألة[١].

قد عرفت انه زعم ان كلام الامام في هذه المسألة لا اصل البحث وأنّه ليس كذلك لكن لا يخفى انه اذا جعل كلام الامام في اصل البحث لكان نظير هذا الكلام من المحاكم باقياً بحاله أيضاً اذ يجوز أن يقال في مقابل الامام ان كون الامكان علة للحاجة مما لا نزاع فيه فليس في بيانه مصادرة واريد انه بديهي فلا يـقبل النزاع فبيانه ليس استدلالاً بل توضيحاً وتنبيهاً فلا مصادرة وأنت خبير بأن هذا المطلب وان كان كما قلنا بديهيّاً ولا حاجة له الى دليل لكن كلام الشيخ لا يصلح للتنبيه والتوضيح أيضاً اذ لا يحصل منه[٢] إلّا الخفاء والاشكال والمغالطة كما مر تفصيله فتدبر.

قال المحشّي : وأمّا ثانياً فلأنّه قد مرّ آنفاً أنّ وظيفة الحكيم البرهان[٣].

قد مر توجيه الكلام بحيث يندفع عنه هذا الايراد وارجاعه الى مـاذكـرنا عليه بعيد بل غير محتمل كما لا يخفى.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٩.

(٢) «ب»: فيه.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨١.

قال المحاكم : وأما من زعم أنّ علة الحاجة الحدوث[١].

متعلق بما نقله عن الامام بقوله: «وأيضاً قوله ولو فرضنا...»[٢] وردٌّ له.

قال المحاكم : إلّا أنه زعم فاسد فان الواجب...[٣].

لا يخفى ان امتناع كون الواجب محتاجاً الى الغير لا يضرّ ذلك الزاعم اذ يجوز ان يقول ان كون الواجب حادثاً محال والمحال جاز أن يستلزم المحال نعم قد عرفت سابقاً أن القول بأنّ الحدوث علة الاحتياج لا الامكان بمعناه المتبادر والحكم بأنّ الممكن الازلي لا يحتاج الى المؤثر سواء قيل بجواز ممكن ازلي أو لا لكن لم يكن الحكم بعدم احتياجه من جهة استحالته وامكان استلزام المحال للمحال بل من جهة ان الامكان لا مدخل له في الاحتياج باطل لا وجه له اصلاً إلّا أن يأوّل بأمر آخر كما فصّلنا سابقاً.

ثم لا يخفى ان قول ذلك الزاعم بأن الواجب اذا كان حادثاً[٤] كان محتاجاً الى الغير او الالزام عليه بذلك انما هو على تقدير أن يقول بأن الحدوث علة تامة للاحتياج اما اذا جعله شرطاً أو شطراً كما هو زعم بعضهم فلا يلزم القول بذلك ولا يمكن الالزام عليه به نعم هذا الزعم أيضاً باطل لا وجه له فافهم.

قال الشارح : ولم يتكلم في أن علة الحاجة هي الحدوث أم لا[٥].

لا يخفى ان الامام لم يقل بأن الشيخ لم يتكلم في أن علة الحاجة هي

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٧٨.

(٣) نفس المصدر، ص ٧٩.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ٧٩.

(٥) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣ ص ٧٨.

الحدوث أم لا وان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا بل ذكر ان الشيخ في هذا الفصل يتكلم في هذا لكن يقول انه تكلم فيه على سبيل المصادرة وكلام الشارح يوهم حمل كلام الامام على انه لم يتكلّم الشيخ فيما ذكر فكأنه اراد انه لم يتكلم في الفصل السابق ولا يخلو عن بعد فافهم.

قال الشارح: لأن منشأ الخلاف هو انّ المفعول في أيّ شيء يتعلق بفاعله[1].

يمكن أن يكون المراد انّ ذهاب الحكماء الى كذا وذهاب الجمهور الي كذا منشأ الخلاف الكائن في هذين الذهابين لا في امر آخر حتى يكون خلاف آخر غير هذا ويمكن أن يكون المراد انّ هذا الخلاف منشأ الخلاف في ان الباقي مفتقر الى المؤثر ام لا والاول لا غبار عليه واما الثاني فيناقش فيه بأن منشأ هذا الخلاف لا يلزم ان يكون هذا الخلاف اذ يجوز ان يكون منشأ القول بأن الباقي يحتاج الى المؤثر الأدلّة السابقة من مشاهدة بقاء البناء بعد البناء ولزوم تحصيل الحاصل وافتقار الواجب ولا يلزم أيضاً أن يكون القائل بعدم احتياج الباقي قائلاً بأن اثر الفاعل هو الاحداث بل مع القول بأن الاثر هو الوجود أيضاً يمكن ذلك القول كما لا يخفى.

نعم يمكن أن يكون منشأ هذا القول هذا الخلاف كما اشرنا اليه سابقاً فحكم الشارح بمنشائيّة هذا الخلاف لذلك الخلاف اما على سبيل الاحتمال وهو غير كاف في المقصود كما لا يخفى واما على انه ثبت عنده ذلك بالنقل عنهم ويمكن ان يحمل الخلاف على الخلاف الواقع في أن الممكن يمكن ان يكون دائمياً أو لا لكن

---

(١) الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٧٩.

لا يخلو عن بعد فافهم.

قال الشارح: واعترف به هذا الفاضل[١].

لا يخفى أن الامام لم يعترف بذلك اصلاً بل صرّح في تفسيره السابق على هذا الفصل أيضاً بخلافه قال فيه: «فاعلم أنّه يجب البحث عن مراد الشيخ بتعلق المفعول بالفاعل فانه يحتمل أمرين:أحدهما البحث عن المحتاج وثانيهما البحث عن علة الحاجة والفرق بين الامرين ظاهر فأما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع بين العقلاء انه هو الوجود وأما علة الحاجة فالخلاف واقع فيها فالمتكلمون زعموا أنّ علة حاجة الفعل الى الفاعل هو الحدوث والحكماء زعموا انها هي الامكان»[٢] انتهى وهو مصرّح بما ذكرنا فافهم.

قال الشارح: ولمّا ظهر انّ سبب التعلق هو الوجوب بالغير[٣].

قد ظهر مافيه مفصّلاً.

قال المحشّي: وهذا معنى الحدوث بعينه على ما فسّره الشارح واعترف به الإمام[٤].

قد عرفت حال هذا الاعتراف.

قال المحاكم: فالحدوث في محلّ النزاع ليس في مقابلة الوجود بل في مقابلة الامكان[٥].

---

(١) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٧٩.

(٢) «شرحي الإشارات» ج ١، ص ٢١٨.

(٣) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٧٩.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٤١٨.

(٥) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٠.

أنت خبير بأن مقابلة الحدوث بالمعنى الذي ذكره للامكان غير مناسب اذ بعد التصحيح يكون حاصل القول انّ الفعل يحتاج في آن الحدوث لا في جميع اوقات الامكان وهو كما ترى . فالمناسب أن يقال : إنّه في مقابلة البقاء لا الإمكان ، فافهم .

قال المحاكم : وليت شعري ان من يقول المتعلق هو الحدوث فسبب التعلّق عنده أيّ شيء هو .[1]

لا يذهب عليك ان من يقول بأن المتعلق هو الحدوث يمكن ان يقول سبب التعلق والافتقار الامكان يعني ان الممكن يحتاج بسبب امكانه الى امر يخرجه من العدم الى الوجود وهذا معنى معقول لا غبار عليه.

لا يقال : الكلام في سبب التعلق وما قلته سبب الافتقار.

لأنّا نقول : سبب التعلق اجتماع شرايط تأثير الفاعل وقل لي من يقول بأن المتعلق هو الوجود هل له قول آخر في سبب التعلق؟

فإن قلت : لعل المراد أنه ثبت ان من يقول بهذا القول قائل بأن علة الحاجة الحدوث لا الامكان فلو كان مراده من هذا القول ان التعلق هو الحدوث فما سبب التعلق.

قلت : أولاً أن كون القائل بهذا قائلاً بذلك غير معلوم وثانياً انه بعد تسليمه نقول : لعل مراده من أنّ علة الحاجة الحدوث لا الامكان ان المحدث محتاج ومتعلق لا الممكن مطلقاً اعم من المحدث وغيره اذ على تقدير هذا القول لا يمكن أن يوجد ممكن غير محدث ، ويكون مراده ان الكون في حال الحدوث سبب

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٠.

للافتقار والتعلق لا الامكان وهذا ليس بأبعد مما ذكره المحاكم في توجيه قولهم انّ المتعلق بالفاعل هو الحدوث كما لا يخفى.

قال الشارح : ولو كان هو الإمكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلّق بالفاعل لم يكن بنافع له[١].

فيه نظر لانّ عدم كون الممكن موجوداً أو متعلقاً بالفاعل لا يضرّ بالمقصود اذ المقصود ان الممكن محتاج الى المؤثر بمعنى انه لو وجد لكان لابدّ له من مؤثر وظاهر انه يثبت هذا المعنى بعد اثبات ان علة الحاجة الامكان وعدم كونه موجوداً ومتعلقاً بالفعل لا يضر المقصود أصلاً وهو ظاهر فتدّبر.

قال المحشّي : والذي نصّ عليه الشيخ أن سبب التعلق هو الوجوب بالغير[٢].

قد عرفت سابقاً ان اثبات ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير لا ينفع في المقام اصلاً ويصير الكلام على هذا التقدير هذراً.

فإن قلت : إن كان المراد ان الوجوب بالغير علة للتعلق او ملزومٌ له فالامر كما ذكرت واما اذا كان المراد كما اشار اليه في حاشية الحاشية[٣] ان الوجود مفتقر الى الفاعل لكي يصير واجباً بالغير فلا .

قلت : هذا أيضاً غير مجد لانه ان اريد أن الوجود مطلقاً مفتقر الى الفاعل لكي يصير واجباً فهو باطل ضار بالمقصود من هذا الكلام ها هنا وان اريد أن

---

(١) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٨٠.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٤.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٤، حاشية النسخة.

وجود الممكن ما لم يكن فاعل لم يصر واجباً بالغير فهو حق لكنه ليس بنافع اذ لا نسلّم انّ وجوده حال البقاء واجب بالغير كما مر غير مرة بل ليس الكلام إلّا فيه وكذا ان اريد ان وجوده حال الحدوث مفتقر الى الفاعل للامر المذكور فهو أيضاً مسلّم وليس بمجدّ وان اريد انّ وجوده مطلقاً مفتقر وفايدة افتقاره ذلك الامر فهو بعينه انّ الامكان علة الحاجة غاية الامر أن يكون الفرق بينهما بأن يكون محصّل احدهما ان علة الافتقار الامكان ومحصّل الآخر ان وجود الممكن المتحقق في الواقع مفتقر الى الفاعل ومتعلق به بأن يكون الافتقار والتعلق في احدهما بالقوة وفي الآخر بالفعل وهذا ليس بضائر في المقصود اذ بعدما ثبت ان الامكان علة الافتقار بالقوة ثبت ان ممكناً اذا كان موجوداً كان حال بقائه أيضاً مفتقر الى الفاعل على تقدير تاميّة ما ذكروه وهو المطلوب ولا حاجة الى أخذ وجوده بالفعل كما توهمه الشارح على ما فصّلنا سابقاً فافهم.

قال المحشّي: ولا شك ان كلام الشيخ والشارح محكم[١].

أنت خبيرٌ بان كلام الشيخ ليس محكماً فيه. بل هو لا يأبى عن حمله على الامكان كما لا يخفى بل كلام الشيخ أيضاً ليس محكماً فيه كما سيظهر.

قال المحشّي: والامكان ثابت دايماً في جميع أوقات الوجود[٢].

قد عرفت انّه بمجرّد ذلك لا يتم المقصود اذ لو اريد ان الإمكان علة مستقلة للافتقار والتعلق بالفعل فبطلانه ظاهر وان اريد أنّه علة تامة للاحتياج والافتقار مطلقاً فهو أيضاً غير مسلّم بل المسلّم انه علة في الجملة وان عليته للافتقار انما هو

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٤.

(٢) نفس المصدر.

حال الحدوث نعم في جميع الاحوال علة لكون الممكن بحيث انه في حال الحدوث لابدّ له من مؤثر.

ثم عرفت أيضاً ان دليل الشيخ وان كان يمكن ان يثبت به ان مجرّد الامكان علة للافتقار والتعلق ولا مدخل لكون الوجود حال الحدوث لكنه دليل فاسد ومغالطة ظاهرة بل لابد لا ثبات المرام من التمسك بما ذكرنا سابقاً فافهم.

قال المحشّي: نعم ما ذكر ها هنا من أن الوجوب بالغير سبب التعلق....[1]

قد عرفت أن اخذ الوجوب بالغير بمعناه الظاهر لا نفع له اصلاً بل يكون ضائراً بالمقصود إلّا أن يأوّل بالامكان ويرجع الى المشهور فافهم.

قال المحشّي: امّا لو كان المطلوب هو مجرد أنّ الدائم يمكن أن يفتقر إلى الغير...[2].

فيه بحث لانه ان اريد ان العقل يجوّز ان يكون الدائم مفتقراً الى المؤثر فهو مسلّم سيّما بعد ابطال انّ المتعلق بالفاعل ليس هو الحدوث بل الوجود لكن ظاهر انّ هذا ليس بمقصود في المقام وان اريد ان الدّوام لا ينافي الافتقار اما بالنظر الى نفس التأثير او بالنظر الى نفس الامكان فهو لم يثبت بما ذكره الشيخ اصلاً بل لو حمل كلام الشيخ على اثبات هذا لكان مصادرة كما ذكره الامام لانّ قوله: «ان الواجب بالغير اعم من الدائم والحادث» ان اريد به ان مفهوم الوجوب بالغير اعم في الواقع او ان مفهومه لا يابى عن الامرين فهو اول المسألة ويكون مصادرة على ما قاله الامام وان اريد به انه اعم بحسب المفهوم ثم يثبت بالدليل الذي ذكره

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٤.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٤.

الشيخ ان حمل الافتقار والتعلق عليه بمجرد ذاته فهو على تقدير كونه نافعاً نقول قد عرفت ان دليل الشيخ مغالطة فلعلّ الامام اكتفى بالمصادرة اختصاراً ولم يصرّح بالمغالطة رعاية للتأدب.

والاولى ان يحمل كلام الشارح على ان المراد ان الممكن ان كان ازلياً كان محتاجاً الى المؤثر اذ قد ثبت ان علة الافتقار هو الامكان لا ان الدّوام لا ينافي التأثير والامكان وهذا أيضاً وان كان يرد عليه مثل ما ذكرنا إذ نقول انّ ما ذكره الشيخ من ان الممكن يمكن أن يكون دائماً وغير دائم ان اريد به الجواز الواقعي فهو مصادرة كما ذكره الامام اذ من يدعي ان الافتقار لاجل الحدوث لا يسلّم ذلك وان اريد انه اعم بحسب المفهوم ثم يثبت بالدليل الذي ذكره من ان حمل الافتقار والتعلق عليه لذاته فحال الدليل قد عرفته وكذا وجه اختصار[1] الامام على المصادرة لكنه اولى من سابقه من حيث ان هذا المعنى ثابت جزماً وان كان الدليل الذي ذكره الشيخ عليه باطلاً بخلاف المعنى السابق فان فيه خفاء وأيضاً قد ذكر الشيخ انّ المقصود اثبات احتياج الباقي في البقاء والمعنى السابق لا تعلق له بهذا المقصود كما لا يخفى.

قال المحشّي : ليس على الشيخ إلّا البيان بهذا الوجه الذي ليس فيه فساد[2].

قد عرفت انّ فيه أيضاً فساداً وأي فساد.

قال المحشّي : وأمّا البيان بالوجه الآخر المشتمل على المصادرة فلا يجب

---

(١) كذا.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٥.

على الشيخ.[١]

قد ظهر اشتراك المصادرة بين البيانين.

قال المحاكم: فهو مناف لما سبق منه[٢].

يمكن أن يقال مراد الشارح أنّ الشيخ لم يبيّن أنّ علة الحاجة الحدوث او الامكان لانه ليس بنافع اذ على تقدير الحدوث يمكن ان يكون ضائراً بالمقصود وعلى تقدير الامكان يمكن ان لا يكون نافعاً بناء على انه لا يكون الممكن موجوداً بل انما بين ان وجود الممكن حال تحققه علة تعلقه هو كونه وجود الممكن الواجب بالغير وبذلك يتم في مطلوبه لا انه لم يبيّن انّ علة الحاجة ما هو اصلاً وعلى هذا لا يرد انه بين ان علّة التعلق هو الوجوب بالغير وهو مناف لما سبق لكن يردُ عليه أن إثبات ان الإمكان أيضاً علة للافتقار كاف في المرام على زعمهم كما بيّنا، وأيضاً يرد عليه انّ هذا المعنى ليس بنافع في المقام أصلاً كما مرّ غير مرة نعم يصح ما ذكره من ان نفي كون علة الحاجة الحدوث ليس بمهم في المقام.

ومع ماذكرنا كله قد بقي خدشة اخرى على الشارح من حيث انه قال في اول الفصل «انه لبيان انّ سبب التعلق هل هو الامكان او الحدوث»[٣] وكأنه ذكر أولاً بناء على بادي الرأي ثم حقق أن ليس غرضه أن الحدوث ليس علة الاحتياج بل مجرّد أن التعلق بسبب الوجوب بالغير ردّا على الامام حيث جعل الغرض ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٥.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٠.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٧٦.

قال المحشّي : وقد عرفت أنّ منشأه الخلط بين علة الافتقار وعلة التعلّق[١].

قد عرفت أيضاً ما فيه.

قال المحاكم : قال الإمام لا خلاف في انّ الدائم هل يصحّ ان يفتقر إلى المؤثر أم لا[٢].

لا يخفى أنه مناف لما نقل عنه سابقاً أن الشيخ لم يتكلم في المحتاج[٣] إليه ، فلانّ موضع البحث انّ علة الحاجة هي الحدوث ام لا وأن الدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا اذ لو لم يكن نزاع في هذا لما كان التكلم فيه محتاجاً اليه.

ولو قيل : ان عدم النزاع لا يستلزم ان لا يكون التكلم محتاجاً اليه اذ على الحكيم اثبات المسايل بالبرهان ولا مدخل للاتفاق فيه.

نقول : فعلى هذا لم حكم بأنه تكلّم في الفصل السابق بما لا يحتاج إليه ، لأنّه ممّا لا نزاع فيه لأحد من العقلاء ، إلّا أن يفرّق بينهما بأنّ ما في الفصل السابق بديهي صرف لا يصلح للنزاع اصلاً فلا حاجة الى التكلّم فيه وهذا وان كان لا نزاع فيه لكن ليس بديهيّاً صرفاً فيحتاج الى التكلّم فيه ولا يخفى ما فيه من التكلّف ويمكن ان يتكلف أيضاً ويقال ان مراده من ان الشيخ لم يتكلّم فيما يحتاج اليه أي فيما يحتاج إليه بزعم الشيخ والمراد من عدم التكلّم انه لم يتكلّم بوجه صحيح بل تكلم بوجه يكون مشتملاً على المصادرة فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٥.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٠.

(٣) نفس المصدر ، ٧٧.

قال المحاكم : لكن الخلاف في أنّ علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان أو الحدوث مما لا يخفى أن يدفع لغاية اشتهاره.[١]

فإن قلت : لعل المراد من هذا الخلاف ان الفعل حال الحدوث يحتاج الى المؤثر ام في جميع حالات الامكان على ما مر من نظير هذا التأويل من المحاكم وحينئذٍ لا ينافي ماذكره الامام.

قلت : من يجوّز أن يكون الأثر أزليّاً كيف يحكم بأن الفعل حال الحدوث فقط يحتاج الى المؤثر اذ لا يتصوّر احتياج الازلى في آن اصلاً إذ كل آن يفرض يكون آنَ البقاء، والتفرقة بين الازلي وبين الحادث وأنّ الازلي يحتاج دائماً والحادث في آن الحدوث فقط تحكّم وقد مر الكلام فيه سابقاً أيضاً فافهم.

قال المحشّي : فلا مدخل فيما فسّروا القديم بما لا أول لوجوده[٢].

لا يقال : انّها وان لم يدخل في القديم بهذا المعنى لكنها ليست بواجبة فلابدّ لها من مؤثر، إذ لعلهم يقولون بأن الموجود لابدّ له من مؤثر واما الثابت فلا كما هو المشهور من ان الثابت عند القائلين بثبوت المعدومات لا مؤثر لها والإلزام عليهم بأن لا فرق بين الثبوت والوجود لا مدخل له إذ لكلام فيما هو مذهبهم.

قال المحشّي : أقول : فيه بحث لان علة الافتقار الى الغير عند جمهور المتكلمين هو الحدوث[٣].

يمكن أن يقال : إنّ غرض الشارح الالزام على الامام بوجود القول بالعلة

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨١.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٥.

(٣) نفس المصدر.

والمعلول بناء على ماذكره من انه لا نزاع بينهم في ان الازلي يمكن ان يكون اثراً للفاعل اذ هذه الصفات الثمانية لم يمكن القول بأنها واجبة والالزم تعدد الواجب فلابد من القول بامكانها وعلى ما ذكره الإمام يجب ان يقولوا بأنها اثر الواجب تعالى وهو ظاهر لكن الظاهر من كلام الشارح أن مراده وجود القول بالعلة والمعلول في الواقع لا بحسب الالزام فافهم.

[الفصل الرابع من النمط الخامس]

قال المحشّي : أقول لهم يظهر من تقريره اتصاله.[1]

هذا غريب لان المحاكم ذكر انه يكون بازاء اجزاء الحركة قبليات بعضها متصرّمة وبعضها متجدّدة فاذا كانت القبليات بازاء اجزاء الحركة ومنطبقة عـليها فيكون متصلة البته اتصال الحركة وهل ماذكره الشيخ إلّا هذا فافهم.

قال المحشّي : اراد بالمقدار الكم لا المتصل[2].

الظاهر أنه اراد المتصل بناء على ماذكره من قبل انه بازاء الحركة فلا حاجة الى التصريح به ها هنا.

قال المحشّي : وأثبت بُعَيده الاتصال بقبول الانقسام الى الاجزاء[3].

ما ذكره المحاكم بعيد هذا ليس الا مجمل ما ذكره سابقاً وكان بناؤه على ما حققه من انطباقه على الحركة فلا يرد عليه ما أورده كما لا يخفى.

قال المحشّي : بناء على ان المراد من القبول الامكان الذاتي ومن الانقسام الانقسام الوهمي[4].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٧.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٩.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

فيه ان الانقسام الوهمي لا يوجد في الكم المنفصل إلّا أن يراد به الاعم من الفعلي والفرضي وهو كما ترى.

قال المحشّي : بل اراد به استعداد القسمة الخارجيّة[١].

أي يكون سبباً لاستعداد القسمة الخارجية كما يقولون ان المقدار بعد المادة القبول القسمة الخارجية والا فالمقدار نفسه[٢] وليس مستعداً للقسمة الخارجية لانعدامه عند طريان القسمة الخارجية على ما هو زعمهم ثم لا يخفى انّ الزمان ليس كذلك وهو ظاهر ولعله اراد انه يكون من شأن نوعه ذلك لكن الظاهر انّ الكم المتصل القار وغير القار لا يكونان نوعاً واحداً فليحمل على انه اراد ما يكون من شأن جنسه القريب ذلك فتدبر.

قال المحاكم : نعم هذا الامتداد لمّا كان غير قارّ الذات لا يكون إلّا بحيث يكون تغيّراً لا يقع دفعة بل تدريجاً[٣].

سيجئ الكلام فيه.

قال المحاكم : ضرورة أنّه لو كان موجوداً لاجتمع أجزائه في الوجود فلا يكون الزمان موجوداً[٤].

فيه نظر اذ لا يستلزم الوجود اجتماع الاجزاء انما هو ذلك في الموجودات الآتية واما الموجودات الزمانية ونفس الزمان فلا نسلّم انه لابد ان يكون كذلك

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٩.

(٢) «ب» ـ : نفسه وليس.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٤.

(٤) نفس المصدر.

وهو ظاهر.

قال المحشّي : وبعدم استقراره عدم استقراره حالاً[١].

لا يخفى انه اذا كان المراد بعدم استقراره هذا المعنى فنقول اختلاف حال هذا الامر البسيط الذي يسمّونه بالآن السيال اي اختلاف نسبته الى الزمانيات الواقعة فيه ما يعني به؟ فإن عني به أن له حالات مختلفة في الخارج ففيه انّ هذه الحالات ان كانت آنيّة فيلزم تتالي الآنات وكون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين وهو ظاهر.وان كانت متصلة واحدة يمكن انقسامها الى الحالات الغير المتناهية فقد اعترفوا بوجود امر كذلك في الخارج وليس هو إلّا الزمان المنطبق على الحركة القطعية او الحركة القطعية والمحاكم أنكر وجوده آنفاً وكذا جميع القائلين بالآن السيّال.

وان عني به انّ له حالات مختلفة في الذهن فالسؤال باق بعد بأن الذهن كيف ينتزع من مثل هذا الامر البسيط الامر الممتد المتصل القابل[٢] للنسبة الى غير النهاية فإن اجيب أنّ انتزاعه باعتبار حالات أخرى فننقل الكلام اليها وهكذا فلابدّ بالأخرة أن يعترفوا بأنه يمكن أن ينتزع من أمر بسيط باعتبار بقائه أمراً ممتداً هو الزمان فنقول حينئذٍ ما الدليل على انّ ذلك الامر البسيط هو الآن السيّال لم لا يجوز أن يكون ذلك امراً آخر ؟ كما يقول المتكلمون ان الزمان ينتزع من بقاء ذات الله تعالى مع ان البديهة شاهدة بأنه لا معنى لكون الآن باقياً ازلاً وابداً اذ لا معنى لبقاء الآن ضرورة إلّا وجود الزمان والآن الباقي معناه الزمان ليس إلّا.كما يحكم به الوجدان.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٨٩.

(٢) «هـ» : الفاعل.

فإن قلت : لعل أحداً يقول إنّ ذلك الامتداد لا يمكن ان يتوهم وينتزع إلّا اذا كان اختلاف احوال في الخارج لا بمعنى ان تلك الاحوال يكون موجودة في الخارج بل بمعنى ان الوهم يتوهم وجودها في الخارج توهماً صحيحاً نفس امري كما يتوهم الدوائر في الكرة المتحركة وهذا معنى غير ان يرتسم تلك الحالات في الوهم اذ الارتسام في الوهم أعمّ من ان يتوهمه في الخارج توهماً صحيحاً ام لا يظهر الفرق بينهما بأن يفرض توهم المنطقة والقطر[١] والدوائر التي بينهما في الكرة المتحركة او الساكنة فان في الاول انتزع الوهم هذه الاشياء من الخارج انتزاعاً نفس أمري دون الثاني ووجود اختلاف الأحوال في الخارج بهذا المعنى الذي ذكرنا لا يتصور بدون الحركة اذ حال الحركة يمكن أن يتوهم مثل ذلك في الخارج إذ يتوهم في الحركة الأينية مثلاً أيوان[٢] مختلفة في الخارج وفي الوضعية اوضاع كذلك وهكذا واما اذا لم يكن حركة فلا يتوهم مثل ذلك.

وحينئذٍ نقول : لما كان لابد من الحركة والحركة القطعية لا وجود لها في الخارج على ما زعموه بناء على الدليل الذي ذكره المحاكم ها هنا على نفي وجود الزمان وغير ذلك من الادلة التي اقاموا عليه بل الموجود هو الحركة التوسطية فقط والحركة التوسطية بحكم العقل بأنه لابدّ لها من ظروف وظاهر ان ظرفها ليس إلّا الآن فلذلك حكموا بوجود الآن السيّال هذا إذا قيل بامتناع وجود الحركة القطعيّة والزمان الذي هو مقدار لها في الخارج.

وأما اذا جوّز أحد وجودهما ولم يقل بتماميّة الدلائل التي ذكروها فنقول إنّ ذلك الامتداد الذي يعبر عنه بالزمان لا يمكن وجودها إما في العقل أو في

---

(١) «ب» : والقطب .

(٢) «هـ» : أكوان .

الخارج بدون وجود اختلاف الاحوال الذي هو عبارة عن الحركة القطعيّة وعلى التقديرين يمتنع القول بأن الزمان ينتزع من بقاء ذات الله تعالى.

قلت : ما الدليل على ان توهم هذا الامتداد توهماً صحيحاً يتوقف على اختلاف الاحوال في الخارج اما توهماً او واقعاً ودعوى البداهة ممنوعة بل الظاهر ان الاحوال المختلفة التي في الحركة تقدّمها وتأخرها باعتبار ان اجزائها لا يمكن اجتماعها واذا لم يمكن اجتماعها فلا محالة يقع جزء منه في جزء من الزمان وجزء آخر في جزء منه بعده وبذلك يحصل التقدم والتأخر في اجزائه.

ومنه يتحدس ان اعتبار الزمان لا مدخل فيه للحركة بل هو امر منتزع من بقاء الاشياء[1] فاذا كان الشيء مجتمع الاجزاء ينتزع عند بقائه هذا الامر ولا يتوهم انطباقه على اجزائه ولا يحصل بسببه تقدم وتأخر لاجزائه واما اذا لم يكن مجتمع الأجزاء فيتوهم انطباقه عليه باعتبار أن كل جزء منه لابد أن يقع بازاء جزء منه ويحصل بسببه تقدم وتأخر لا جزائه ويقال لمثل هذا انه غير قار كالحركة كيف ولو لم يكن كذلك بل كان كما ذكروه ـ: من أن انتزاع هذا الامر موقوف على اختلاف الحالات التي في الحركة ـ لكان الظاهر حينئذٍ كما يحكم به الوجدان التّسليم أن يكون التقدم والتأخر عارضاً لأجزاء الحركة بالذات وبواسطتها للزمان مع انه خلاف الواقع وخلاف ما اعترفوا به أيضاً قاطبة على انك قد عرفت انه على التقدير الاول الذي يقولون بالآن السيال يلزم ما يحكم بخلافه الوجدان ضرورة من بقاء آن أزلاً وأبداً بدون الزمان.

ومما يشهد بأنّ الزمان ليس مما يتوقف على الحركة أنا إذا فرضنا انساناً

---

(١) في هامش «هـ» : بسائطها ومركباتها، مجتمعة أجزائها أم لا ، مجردها و ماديها، ممكنة وجودها أم لا.

وجد ابتداء وجوده سليم العقل فاقد الحواس بحيث لا يشعر بحركة ولا اختلاف أحوال من خارج بل لا يدرك إلّا ذاته فقط بالعلم الحضوري فلا شك أنه يجد من نفسه حين بقائه أمراً ممتداً وإنكاره كأنه مكابرة.

فإن قلت : هذا الأمر الذي ذكرته هل هو موجود في الخارج ام لا؟

قلت : الدلائل التي ذكرها على نفي وجوده في الخارج مقدوحة على ما بيّن في موضعه لكن لا دليل أيضاً على وجوده اذ غاية ما يدرك بالوجدان أن له نفس أمرية كالدوائر التي يتوهم في الكرات المتحركة لا انه بمحض الاختراع كأنياب الأغوال واما وجوده في الخارج فلاوتقسيم الجمهور له أيضاً بالساعات والايام والشهور والاعوام لا يدل على ازيد من ذلك والقول بوجوده في الخارج لا يوافق بعض الامور التي ثبت بالنقل فالواجب اذن القول بعدمه لعدم دليل على وجوده عقلاً مع ان القول بوجوده يخالف النقل .

فإن قلت : كيف أمكن أن ينتزع هذا الامر من بقاء ذات الله تعالى مع انه ليس من صفاته و ما ينتزع من الشيء يكون من صفاته لان الامور الانتزاعية اذا قيل ان ليس لها وجود في الخارج في نفسها فلا اقل من ان يكون لها وجود رابطي وإلّا لكانت من الامور الاختراعية الصّرفة من قبيل أنياب الأغوال ونحوها.

قلت : لا نسلّم انّ الامور الانتزاعية لابد أن تكون صفة لشيء ألا ترى أن الدوائر المتوهمة في الكرة المتحركة ليست صفة لها مع انها ينتزع عنها انتزاعاً صحيحاً ولا يلزم أيضاً أن يكون توهمها في شيء اي يتوهم حاصلة في شيء وان لم يكن صفة له كالدوائر المذكورة اذ لا دليل عليه أيضاً ولا بداهة بل يكفي أن يكون منشأ انتزاعها أمراً موجوداً.

فإن قلت : الدوائر المتوهمة في الكرة المتحركة ليست موجودة في الكرة

وجوداً نفس امري بل انما وجودها في الوهم فقط.

قلت : اما أولاً فأن الوهم يوهمها في الكرة والعقل يحكم بأنها امور نفس امرية لا اختراعيّة فيلزم ان يكون وجودها في الكرة نفس أمري وإلّا لكان حكم العقل غلطاً واما ثانياً فقد سلّمنا انّ وجودها في الوهم لا في الكرة فنقول لا شك ان مثل هذا الوجود وجود نفس امري يصير منشأً للاثار والاحكام ووجود الزمان لا نسلّم انه اقوى من ذلك فليكن الزمان أيضاً كذلك .

فإن قلت : كيف حال الحركة القطعيّة هي موجودة في الخارج ام لا ؟

قلت : هي أيضاً مثل الزمان اذ الدلائل التي ذكروا على نفي وجودها مدخولة ولا دليل قطعي على وجودها لكن لما كان[1] البداهة يشهد بوجودها ولا ينافي ايضاً وجودها شيئاً من الامور الشرعية فالظاهر إذن القول به لكن الظاهر ان الحركة التوسّطية التي ادعى القوم قطعيّة وجودها ليست بموجودة إذ ليست هي إلّا الكون بحيث يكون له في كل آن فرد من المقولة التي يقع فيها الحركة كما ذكره القوم والظاهر ان الكون المذكور امر اعتباري ينتزع من المتحرك باعتبار حصول الحركة القطعيّة له لا ان يكون الامر بالعكس على ما ذكروه من ان الحركة التوسّطية علة الحركة القطعيّة.

فإن قلت : اذا لم يكن الحركة التوسطية موجودة يجب ان يكون القطعيّة موجودة مع انك ما جزمت بوجودها اذ لابد من وجود امر يكون منشأً لانتزاع الحركة القطعيّة والا لكان انتزاعها من باب الاختراع.

قلت : لا يلزم من انتزاع امر من شيء وجود امر فيه الاترى انّ الصفات

---

(١) «ب» : لكن كأنّ.

الاعتبارية كالاضافات ونحوها ينتزع من الاشياء من غير لزوم وجود أمر فيها.

والحاصل ان الوجود في نفس الامر له أنحاء:

منها: ان لا يكون شيء موجوداً في نفسه لاذهناً ولا خارجاً لكن يجد العقل ضرورة أو بالبرهان أن له وجوداً رابطياً لشيء كالاضافات مثلاً ولا نسلّم أن مالا يكون موجوداً في نفسه ليس يمكن ان يكون موجوداً لغيره حتى يقام عليه دليل وليس، ودعوى البداهة غير مسموعة مع انه يلزم من القول بـوجود مـثل هـذه الامور محذور التسلسل ولا محيص عنه.

ومنها: ان لا يكون موجوداً منفرداً متميزاً لكن يجد العقل له وجوداً بنحو ما في ضمن شيء موجود كاجزاء المتصل الواحد إذ لا شك انها ليست معدومة صرفة في الخارج مثلاً وليست أيضاً موجودة متميزة منفردة وليست أيضاً مـن قـبيل القسم الاوّل أي يكون لها وجود رابطي وهو ظاهر.

ومنها: ان لا يكون جزء الشيء أيضاً ولكن يكون في شيء لكنه لا بعنوان الناعتية والوجود الرابطي كالنقاط المتوهمة في الخط والدوائر المتوهمة في الكرة ونحوهما.

ومنها: ان لا يكون كذلك أيضاً بل يتوهم له وجود بسبب وجود امر مثلاً لكن لم نجده ناعتاً لذلك الأمر ولا جزءاً له ولا موجوداً فيه ويكون ذلك الوجود منشأً للآثار والاحكام لا من قبيل الامور الاختراعية والزمان من هذا القبيل.

فإن قلت: اذا كان الوهم يجد لهذا الامر وجوداً وقد قلت انه يكون منشأً الآثار والاحكام وليس وجوده بمجرد وجوده في الوهم ومع ذلك يكون وجوداً رابطياً حتى يقال ان نفس امريته بـاعتبار الوجـود الرابـطي فـهو إذن مـوجود

خارجي اذ ليس الموجود الخارجي إلّا هذا فيلزم حينئذٍ الحكم بالوجود الخارجي للزمان ويلزم حينئذٍ اما القول بكونه من قبيل المفارقات او متعلقاً بالحركة والجسم على ما قاله الحكماء بأي وجه كان ، يكون منافياً لما ثبت من اجماع المسلمين على حدوث العالم.

قلت : الوجود الذي نجده للنقاط المتوهمة في الخط ولأجزاء المتصل الواحد ونحوها ، ومثل هذا الوجود الذي نجد لهذا الأمر لا نسمّيه الوجود الخارجي ولو سماه أحد بالوجود الخارجي فلا مشاحة معه في الاصطلاح لكن الغرض[1] أن بعضاً من الاحكام الذي يجده العقل في الموجودات الخارجية الاخرى كاستحالة التسلسل فيها ونحوها لا يجري في مثل هذا الموجود وادعاء جريانه فيه ممنوعة الى ان يقوم عليه دليل .

وحينئذٍ يمكن ان يقال مثل هذا الوجود في الازل لا ينافي حدوث العالم الثابت بالاجماع وليس حكم هذا الموجود الا كحكم الصّفات الاضافية والاعتبارية التي جوّز القوم اتصاف الواجب بها في الأزل ولعله لما كان انتزاع وجوده بسبب وجود ذات الواجب فكأنه من قبيل الوجود الرابطي .

وان شئت زيادة توضيح فنقول : أليس الاشياء التي يقولون ان الخارج مثلاً ظرف لنفسها لا لوجودها كالاتصال[2] مثلاً أمر نفس أمري ويترتب عليه الآثار والاحكام ولا يقولون بوجوده ولا يلزم فيه التسلسل المحال لو اتفق ان يتحقق اتصالات غير متناهية مترتبة ولا ينافي أيضاً تحققه في الازل ما ثبت بالاجماع

---

(١) «هـ» : الفرض .

(٢) «هـ» : كالاتصاف .

من حدوث العالم فقس عليه الزمان أيضاً فان شئت ان تسمّي مثل هذا الامر موجوداً في الخارج فسمّه ولا حرج . وان لم تسمه أيضاً موجوداً فلا جناح وبالجملة الاشكال مندفع في المقام سواء كان اشكالاً عقلياً او شرعيّاً والأمر في التسمية والاصطلاح سهل لا عبرة به فتدبر .

قال المحاكم : هذا هو التحقيق في هذا المقام[1].

قد حققت حال هذا التحقيق الذي لا يعرف كنهه إلّا بدقيق التأمّل .

قال المحاكم : فيكون الزمان مشتملاً بالفعل على أجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم[2].

فيه منع اذ لا يلزم من كون بعض اجزاء الزمان متصرّماً وبعضها متجدّداً في الخارج ان يكون الاجزاء بالفعل في الخارج اذ يجوز ان يكون موجودة بالقوة كاجزاء الجسم المتصل الواحد الذي بعضه اسود وبعضه أبيض .

فإن قلت : كيف يمكن اتصال المعدوم بالموجود ؟

قلت : ليس ها هنا اتّصال موجود بمعدوم حقيقة اذ لا شيء من اجزاء الزمان بموجود دفعة بل كل جزء منه يوجد على التدريج شيئاً فشيئاً وكما يوجد على التدريج شيئاً فشيئاً كذلك ينقضي شيئاً فشيئاً لا بعد تمامية وجوده بل حال وجوده حتى ان حين تمامية وجوده تمّ انقضائه أيضاً ومثل هذا ليس من قبيل اتصال الموجود بالمعدوم الذي يحكم العقل باستحالته وهو ظاهر .

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٥.

(٢) نفس المصدر .

قال المحاكم : وأما ثانياً فلأنّ المتصرّم هو القبل والمتجدد هو البعد[1].

فيه ان كون القبل والبعد اضافيين لا يستلزم إلّا ان يكون تصوّر معروضهما من حيث كونهما معروضين لهما معاً في العقل لا مطلقاً ألا ترى أن معروض الابوة والبنوة لا يكون تصوّرهما في العقل معاً إلّا اذا تصوّرا بعنوان الاب والابن وحينئذٍ نقول ان تصرّم اجزاء الزمان في العقل لا ينافي ان يكون معروضة للتقدّم والتأخر.

فإن قلت : إنّ أحد المتضايفين إذا كان موجوداً في الواقع لا بدّ أن يكون الآخر أيضاً موجوداً فيه لتكافوهما في الوجود فاذا كان تصرّم اجزاء الزمان في العقل وكان وجودها في العقل فقط فالجزء الذي يتصف بالتقدّم كالامس مثلاً حين وجوده في الذهن لابد ان يكون مضايفه أيضاً كالغد مثلاً موجوداً في الواقع والمفروض ان لا وجود له في الخارج فلابدّ أن يكون في الذهن مع انه ليس موجوداً حال وجود الأمس بل بعده على ما هو المفروض.

قلت : لا نسلّم انّ أحد المتضايفين اذا كان موجوداً في الواقع لابد ان يكون المضايف الآخر أيضاً موجوداً معه في الواقع نعم لابد من وجوده في الواقع سواء كان معه او بعده او قبله ولزوم المعية انما هو حال تصوّرهما بعنوان الاضافة فقط كما اشرنا اليه هذا.

ثم لا يخفى انّه يمكن ان يتمسّك في ابطال هذا الشق أيضاً أي أن يكون التصرّم والتجدّد في العقل مما تمسّك به في ابطال الشق الاوّل من لزوم اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل والجواب الجواب وكذا يمكن ان يتمسّك بمثل ماذكرنا آنفاً في ذيل «فإن قلت :» في ابطال الشق الاول والجواب أيضاً الجواب

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٥.

فتدبر.

قال المحاكم: لأنّا نقول العقل يحكم بأنه متجدد ومتصرّم لو كان موجوداً في الخارج.[١]

لا يخفى ان البداهة تجد تجدّداً وتصرماً بالفعل لا تقديراً وإنكاره مكابرة نعم وجود المتصرّم والمتجدد حقيقة في الخارج ليس بديهياً بل يجوز ان يكون توهميّاً كما ذكرنا سابقاً وأيضاً نجد بديهة انّ التصرّم والتحددّ في الخارج وان كان توهماً لا في الذهن على ما سيذكره المحشّي من بعض المحققين وفرق ما بينهما كما ذكرنا سابقاً من انه فرق بين ان يتوهم الدّوائر في الكرة او يكون الدوائر في الوهم والحاصل ان حال الزمان وتجدّده وتصرمه مثل حال الدّوائر المتوهمة في الكرة فكما ان الدوائر يتوهم في الكرة كذلك الزمان وتجدّده وتصرّمه يتوهم في الخارج فتأمل.

قال المحشّي: بل عند من ينفي وجود الأعراض الغير القارة وجودها مستلزم لاجتماع أجزائها[٢].

فيه نظر قد ذكرناه في تعليقاتنا على شرح التجريد.

قال المحشّي: بل التحقيق انّ الزمان بمعنى الامتداد أمر يرتسم في الخيال[٣].

قد ظهر مما ذكرنا انه لا تحقيق فيه من وجوه: احدها من جهة القول بالآن

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٥.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٠.

(٣) نفس المصدر.

السيّال وارتسام الزمان منه كما عرفت، وثانيهما من جهة ان ما يلزم من المحذور من وجوده في الخارج على مازعموا يلزم من وجوده في الذهن ايضاً كما اشرنا اليه ولا فرق بين وجوده في الخارج وفي الذهن إلّا انه يمكن القول ببقائه في الذهن دون الخارج وظاهر ان البقاء لا يدفع محذوراً مما ذكر بل لزومه ليس إلّا من جهة الحدوث على التدريج سواء بقي او لا وهو ظاهر وثالثها من جهة ماذكرنا آنفاً من أن التصرّم والتجدّد يتوهم في الخارج لا انه في الوهم وفرق بينهما كما قلنا هذا.

والتحقيق كما ذكرنا ان يقال انه لا محذور في وجوده في الخارج بحسب العقل وما يتوهم محذوراً فقد ظهر جوابه لكن لا يمكن القول به بحسب الشرع فلابدّ ان يقال انه يتوهم في الخارج توهما صحيحاً نفس امري يصحّ ان يكون منشأ للآثار والاحكام وليس وجوده مجرّد ان يوجد في الوهم سواء كان تدريجاً اذ لا محذور فيه كما عرفت اولاً على ما ظهر مما تلونا عليك فتدبر.

قال المحشّي: أقول: فيه نظر إذ في الحركة في الكميّة أيضاً يتعاقب المقادير المختلفة في الحدوث[1].

مراده كما هو مصرّح به في تعليقاته على التجريد أن اجزاء الزمان وان لم يجتمع في الذهن في الحدوث لكن يجتمع فيه في البقاء ومجرد عدم اجتماع الاجزاء في الحدوث لا يكفي في كون الشيء غير قار لان هذا المعنى يتحقق في المقادير القارة عندهم كالجسم التعليمي في صورة الحركة في الكم كالنموّ بل التخلخل والتكاثف الحقيقي ولا فرق إلّا باعتبار أن حدوث هذه المقادير في

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٠.

الخارج وحدوث الزمان في الخيال وجعل أحدهما قاراً والآخر غير قار باعتبار هذا الفرق تعسّف وأوردت عليه في تعليقاتنا على التجريد أنّ فيه نظراً أمـا أولاً فلأن من يقول بأنّ الزمان غير موجود في الخارج ويفرّ من وجوده فيه خوفاً مما زعموه من المحذور من وجود الحركة القطعية فيه أيضاً اذ العلة مشتركة وظاهر أن فرد المقولة التي يقع فيها الحركة أيضاً حكمه حكم الحركة القطعية سواء قلنا انه الحركة او لا . ففي الحركة الكمية لا يمكن ان يقول إن فرداً من المقدار يوجد في الخارج على سبيل التدريج بل انما يقول أن ارتسامه في الوهم لكن لا يفرق الوهم بين الموجود في الخارج والمرتسم في الوهم فيتوهم[1] انه في الخارج كالقطرة النازلة والشعلة الجوالة وعند انتهاء الحركة يوجد فرد من المقدار قار فعلى هذا كيف يصح ان يؤخذ وجوده في الخارج مسلّماً ويورد النقض به على ما ذكره ذلك البعض المحقق وهل هو الا امر غريب واما ثانياً فلانه لا محذور في التزام كونه غير قار باعتبار الحدوث قاراً باعتبار البقاء والقول بانهم لا يـجعلونه غـير قـاراً أصلاً غير مسموع وهو ظاهر.

قال المحاكم : فالجواب أنّ المراد بالزمان ها هنا مقدار الحـركة بـمعنى القطع[2].

قد عرفت حال.

قال المحاكم : والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تكون إلّا زمانية[3].

فيه بحث لانه ان اراد ان هذه القبيلة يسّمى القبلية الزمانية في الاصطلاح

---

(١) «ب» ـ: فيتوهم.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٥.

(٣) نفس المصدر، ص ٨٦.

فذلك غير مجد في المطلوب وهو ظاهر وان اراد انها يعرض الزمان بالذات فذلك أيضاً لا يجديه إذ لعل ما يكون قبل الحادث لا يعرضه القبلية بالذات.

فإن قلت : لا يمكن ان يوجد المعروض بالعرض ولا يوجد المعروض بالذات .

قلت : فعلى هذا لابدّ أن يكون يؤخذ في الدليل وجود المعروض بالذات مع ان المحاكم سيصرّح بعيد هذا بأنه لو لم يأخذ الشيخ انّ هذا القبل ليس العدم ولا ذات الفاعل لما احتاج الى اثبات القبل بالذات فافهم .

قال المحاكم : إنّ وجود الحادث بعد أن لم يكن له قبل وذلك القبل أمر غير قار يتجدّد ويتصرّم وهو الزمان.[1]

فيه نظر[2] اذ لا نسلّم ان كل ما يتجدد و يتصرّم هو الزمان بل ما يتجدّد ويتصرّم بالذات فلابد من اخذ ما ذكره الشيخ قبل حديث التجدّد والتصرّم من ان قبل الحادث أمراً يكون قبليته وبعديته بالذات وهو ليس العدم والفاعل فيكون أمراً آخر وهو الزمان فليس أخذ التجدد والتصرّم فقط كافياً.

فإن قلت : فعلى ما ذكرت يتم الدليل بمجرّد ما ذكره قبل التجدّد والتصرّم ولا حاجة إليه.

قلت : أما أولاً فنقول إن ذكر الشيخ التجدّد والتصرّم لبيان ان ذلك الامر الذي هو قبل الحادث ممتدّ ازلاً اذ بمجرد أن قبله أمر لا يجامع البعد بالذات لا

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٦.

(٢) «ب» + : لأنّ هذه الإضافة لا وجود لها في الخارج ويمكن منع وجود معروضها ، وهذا كلام آخر ليس مراد المحاكم مجرّد ذلك ظاهراً .

يثبت انه ممتد ازلاً فاثبت انه لا يزال يتجدّد ويتصرّم وانه يمكن ان يعرض قبل كل تجدد وهكذا حتى يظهر المطلوب.

فإن قلت: اذا ثبت ان كل حادث له قبل كذلك فثبت ان ذلك القبل لابد ان يكون ممتداً الى الازل اذ لو كان حادثاً لكان قبله أيضاً قبل كذلك وهكذا.

قلت: هذا في التحقيق هو ماذكره الشيخ وليس شيئاً غيره ولو فرض المغايرة،وظاهر ان مما ذكره الشيخ يظهر ظهوراً تاماًكون ذلك الأمر أمراً واحداً ممتداً الى الازل اذ بمحض أن كل حادث بسبقه شيء كذلك لا يظهر في بادي الرأي وحدة ذلک الأمر وكذا لا يظهر انطباقه على الحركة ظهوراً تاماًكما لا يخفى وأما ثانياً فنقول: ان كون القبل والبعد بالذات هو الزمان كأنه لا يظهر ظهوراً تاماً إلّا بعد ملاحظة قبليات وبعديات متجددة متصرفة واتصالها فذكر الشيخ التجددات والتصرمات بعد ذكر القبلية والبعدية لذلك فتدّبر.

قال المحاكم: فلّما كفى في الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية أو تجدّد القبل واتصرمه...[1].

قد عرفت حال هذه الكفاية فكفاك ما عرفت.

قال المحاكم: وقد علم من هذا انه لولا ايراد المقدمتين لما احتيج الى اثبات القبل بالذات[2].

قد ظهر مافيه.

قال المحشّي: أقول يمكن أن يقال المدعى ها هنا أنّ قبل كلّ حادث كم

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٦.

(٢) نفس المصدر.

متصل غير قارّ الذات[١].

ماذكرنا من الدفع لكلام المحاكم يغني عن هذا التكلف .

قال المحاكم : ثم لإمكان أن يقال كان معدوماً أوكان الله تعالى موجوداً بيّن أنّ ذلك ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل[٢].

لا يظهر المقصود من هذا الكلام لأنه ذكر أنّ لفظة «كان» مشعرة بالزمان فاذا قيل: «إنّ الحادث ما كان ثم كان» يشعر بأنّ عدمه كان في زمان لم يكن وجوده ثم حصل وجوده في زمان وحينئذٍ فإمكان أن يقال كان معدوماً لا يلزم منه إلّا أنّه يفهم منه أن عدمه كان في الزمان السابق وهذا لا ينافي ماذكره بل يؤيده فلم يكن امكان هذا القول محوجاً الى اثبات أن ذلك ليس نفس العدم وهو ظاهر وقس عليه الحال في امكان قولهم «كأن الله تعالى موجوداً» إذ لا مدخل له أيضاً في هذا المطلوب نعم يمكن ان ينشأ من هذا القول توهم منافاة لما كونه وهو أن «كان» لو كان مشعراً بالزمان لكان هذا القول مشعراً بأن الله تعالى في الزمان مع أنه ليس كذلك لكن هذا التوهم لا يندفع بما ذكره وليس لما ذكره دخل فيه أصلاً بل دفعه إما بمنع ان الواجب لا يصّح أن يقال إنه في الزمان على ما هو رأي المتكلمين أو بأن يقال إن هذا القول على سبيل التجوز وبادي الرأي فافهم.

قال المحاكم : المقدمة الأولى : إنّ الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به أي الذاتيتين[٣].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٠.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٦.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٦.

الظاهر أنّه تفسير للقبلية والبعدية الخاصتين وانت خبير بأن مراد الشارح من «الخاصتين» القبلية والبعدية الزمانيتان كما يظهر من سياق كلامه.

قال المحاكم: فلنعد الجواب بأنّ التصرّم والتجدد بعد فرض أجزاء الزمان.[1]

فيه أنه إذا لم يكن تصرّم وتجدّد بالفعل بل بالفرض فلا يكون تقدم وتأخر أيضاً بالفعل فكيف يستدل بها على وجود الزمان على ما قال إنّه يستدل على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به ويندفع بما ذكره سابقاً على تقدير تمامه من أنه إذا لم يكن شيء مستمر غير قار الذات في الخارج لا يمكن أن يحصل في العقل امتداد يعرض لأجزائه تقدم وتأخر في الخارج فافهم.

قال المحاكم: لأنّ تصوّر القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصوّر الزمان فيكون التعريف به دورياً.[2]

فإن قلت: إن أراد أن تصوّر القبلية والبعدية باعتبار كونهما ذاتيين أي باعتبار كونهما حاصلين في الزمان لا يمكن بدون تصوّر الزمان فهو مسلّم لكن هذا لا يجدي إذ لا يلزم أن يعرّف الزمان بالقبلية والبعدية بهذا النحو بل يكفي أن يقال إن الزمان ماله القبلية والبعدية بالذات. وإن أراد أنّ هذه القبلية والبعدية اللتين ذاتيتان للزمان لا يمكن أن يتصوّر بحيث يمتاز عن ساير القبليات والبعديات من التقدم بالطبع وبالذات ونحوهما بدون تصوّر الزمان[3] اذ يجوز أن يتصوّر هذه القبلية بدون تصوّر الزمان فهو بأن يقال مثلاً القبلية التي للفجر على

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٦.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٦.

(٣) «ب» +: فهو ممنوع.

طلوع الشمس فيعرف الزمان بأنه ماله بالذات القبلية التي مثل قبلية الفجر على طلوع الشمس.

قلت: إن أردت بالفجر وطلوع الشمس مطلقهما فلا يكون للفجر قبلية ألبتة على طلوع الشمس إذ يجوز أن يكون بعده وإن أردت به فجر يوم خاص وطلوع شمس ذلك اليوم فقد تصوّرت الزمان معه.

فإن قلت: يعرف الزمان بأنّ له بالذات التقدم والتأخر الذي بين الفجر وطلوع الشمس سواء كان الفجر متقدماً أو متأخراً فلا يرد ماذكرت.

قلت: تصوّر ماهيّة الفجر وطلوع الشمس أيضاً لا يستلزم تصوّر التقدم والتأخر سواء كان الفجر متقدماً او لا بل لابد في تصوّر التقدم والتأخر بينهما بأي وجه كان من تصوّر الزمان كما يشهد به الوجدان فتدبر.

قال الشارح: فكيف يوجد الإضافة اللاحقة بهما[1].

فيه نظر لأن عدم وجود جزئي الزمان معاً لا يستلزم عدم وجود الاضافة اللاحقة لهما إذ لا يلزم أن يكون الاضافتان معاً في الخارج بل اللازم وجودهما في الذهن كما مر الاشارة اليه نعم عدم وجودهما في الخارج حق من طريق آخر لا من هذه الجهة.

لا يقال: كان مراده ان اجزاء الزمان ليست موجودة في الخارج فكيف يمكن أن يكون الاضافة التي يعرضها موجودة في الخارج.

لانه على هذا يصير قوله معاً لغواً وأيضاً كيف يعقل أن يدعى في مقام يكون بصدد إثبات وجود الزمان ان أجزائه ليست بموجودة إلّا أن يقال إنه بصدد إثبات

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٨٨٥.

وجود الزمان وذلك لا ينافي عدم وجود أجزائه متميزة[1] كوجود الجسم بدون وجود أجزائه فتأمل وأيضاً لا نسلّم أن اجزاء الجسم الأبلق ليست موجودة متميزة مع ان البياض والسّواد العارضين لها موجودان فافهم.

قال المحاكم: فهذا الكلام ينافي أوله آخره[2].

فيه أنّ المنافاة ممنوعة اذ كون الأمر الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه لا يستلزم أن يستدعي عدم معروضه وهو ظاهر فالشارح اذا قال أولاً: إن هذه الاضافة ليست موجودة في الخارج وادعى آخراً إنّ معروضها لا بدّ أن يكون موجوداً في الخارج لا يكون بينهما منافاة نعم يمكن منع أن معروضها لابد أن يكون موجوداً في الخارج وهو كلام آخر.

قال المحاكم: ويمكن أن يجاب عنه بأنّ المتصرّم هو القبل والمتجدّد هو البعد[3].

أنت خبير بأنّ هذا كأنه شهادة على أن التصرّم والتجدّد هو القبلية والبعدية على ما هو الواقع فحينئذٍ من لا يسلم ان القبلية والبعدية لا يستدعي وجود المعروض في الخارج، فيندفع أصل الجواب رأساً والقول بأن التجدد هو حدوث الوجود لا عبرة به كما لا يخفى فافهم.

قال المحشّي: وهي غير موجودة في الخارج[4].

---

(١) «ب»: متميزة لم يكن الإضافة العارضة لها أيضاً موجودة، ألا يرى أنّ أجزاء الجسم الأبلق ليست موجودة متميزة مع أنّ البياض والسواد العارضين لها موجودان، فافهم.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٨٥.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٨.

(٤) نفس المصدر.

فيه انه ان اريد انها غير موجودة في الخارج منفردة متميزة فمسلّم لكن لا يجديه اذ لعل ما يدعي الشارح هو أنّ معروضها موجود في الخارج في الجملة وظاهر أنه كاف في المقام وإن أريد أنها غير موجودة اصلاً فممنوع ، نعم بعدما تقرر أنّ هذه الإضافة لا وجود لها في الخارج يمكن منع وجـود معروضها وهذا كلام آخر ليس مراد المحاكم مجرّد ذلك وهو ظاهر .مع أنّ هذا المنع مشترك بين جعل المدعى وجود معروضها في الخارج كما هو ظاهر كلام الشارح وبين مـا يؤوله المحاكم اليه في الجواب الذي اعتقده صحيحاً من ان المراد بـالمعروض المتعلق.

فإن قلت : اذا جوّز الشارح وجود أجزاء الزمان فـي الجـملة واتـصافها بالقبلية والبعدية مع أنها لا يجتمع معاً فلم لا يجوز وجود القبلية والبعدية أيضاً في الخارج وإن لم يوجد معروضهما معاً.

قلت : كأنه زعم أنّ الإضافة أينما كانت موجودة لابد أن يكون طرفاها معاً فإذا وجدت في الخارج لزم وجود طرفيها معاً مع ان فيما نحن فيه ليس كـذلك لكن معروضا الاضافة لا يلزم ان يكونا معاً في الخارج مثلاً اذا كـانت الاضـافة عارضة لهما في الذهن فيكون حاصل كلامه على هذا انّ اجزاء الزمان مـتقدمة ومتأخرة بحسب الوجود الخارجي لكن عروض التقدّم والتأخر لها في الذهـن وليست هذه الاضافة موجودة في الخارج وإلّا لكـان لابـد ان يكـون طـرفاها موجودين في الخارج ، بل موجودة في الذهن وهما معاً فيه ولا يذهب عليك أنه على هذا لا يرد عليه ما اورده المحاكم لكنه غير تام في نفسه بناء على ماذكرنا آنفاً من ان الاضافة لا يلزم ان يكون طرفاها معاً في أي طرف كان وجودها فيه بل انما هو في الذهن فقط فتدبر.

قال المحشّي : لا يخفى أن اتصال الشيء لا ينافي عروض عرضيّين له كما في الأبلق[١].

فيه انّ المحاكم لا يدعي المنافاة بين اتصال الشيء وعروض عرضيين له بل استدلّ باتصال الزمان على عدم وجود اجزائها في الخارج ثم يقول ان معروض القبلية والبعدية هو اجزاء الزمان وهي ليست بموجودة في الخارج فكيف يمكن ان يقال ان معروض القبلية والبعدية موجود في الخارج فظهر ان عروض القبلية والبعدية لا يستلزم وجود معروضه كما ادّعاه الشارح بل يستلزم عدمه كما ذكرنا وعلى هذا لا يكون ماذكره المحشّي في مقابلته اصلاً كما لا يخفى فطريق الايراد عليه ماذكرنا فافهم.

قال المحشّي : إذ ما كان غير قار الذات لا يمكن أن يوجد أجزائه بوجود الكل.[٢]

فيه نظر إذ لا يأبى العقل عن أن يوجد شيء على سبيل التدريج من غير أن يكون أجزائه منحازة متميزة بالفعل كأجزاء الجسم المتصل وان لم يكن للكل أيضاً وجود بالفعل في الواقع ونفيه يحتاج الى دليل ودعوى البداهة غير مسموعة.

فإن قلت : اذا لم يكن الكل موجوداً فكيف يعقل وجود الجزء ،إذ المفروض ان وجوده ليس بالذات فلابد أن يكون بالعرض ولا بدّ لهمما بالذات وما بالذات على هذا التقدير منتف.

قلت :هذا ليس من قبيل ما بالعرض حتى يحتاج الى ما بالذات بل هذا

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩١.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩١.

النحو أيضاً نحو من الوجود بالذات ولا نسلّم ان هذا النحو لابد من موجود متميز بالفعل وعلى هذا نقول يجوز أن يكون الزمان موجوداً في الخارج بهذا النحو من الوجود ويكون عارضه الذي هو التقدم والتأخر أيضاً يكون موجوداً فيه بهذا النحو كيف ولو لم يجوّز هذا لزم ان لا يجوز ارتسام الزمان والحركة على التدريج في الذهن أيضاً مع انهم قائلون به قاطبة ولا ينفع بقاؤهما في الذهن في هذا الباب اذ لا شك ان في اثناء الارتسام قبل تمامه يكون للاجزاء وجود في الجملة وانكاره مكابرة مع ان الكل لم يوجد فتدبر.

قال المحاكم : فكيف يستدل بهما على وجود الزمان[١].

عدم إمكان الاستدلال بهما على وجود الزمان إما باعتبار أن الشارح اعترف بأنهما ليستا موجودتين في الخارج على ما أورد أولاً في السؤال فقد عرفت الجواب بأنّه ما يستدلّ بمجرد عروض القبلية والبعدية من حيث انه عروض امر حتى يرد عليه ان العارض اذا لم يكن موجوداً خارجيّاً بزعمكم فلا يمكن الاستدلال به على وجود معروضه في الخارج بل يدعي ان خصوص هذا العارض وان لم يكن موجوداً في الخارج يجب ان يكون معروضه موجوداً في الخارج فليس الكلام معه إلّا المنع لو أمكن وقد عرفت أنه مشترك بينه وبين ما اعتقده المحاكم حقاً وإما باعتبار أنه أثبت عدم وجود معروض القبلية والبعدية في الخارج بناء على اتصال الزمان وانه يلزم من وجوده تتالي الآنات فقد عرفت أيضاً ما فيه من انهما لا يدلان إلّا على عدم وجود اجزاء الزمان متميزة بالفعل واما على عدم وجودها بالقوة فلا والمطلق ها هنا ليس أزيد من ذلك فافهم.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٩.

قال المحاكم: إذا عرفت هذا عرفت اندفاع الجوابين[١].

بما ذكرنا ظهر انه بما عرف لم يعرف اندفاع الجوابين اذ بناء الجوابين أيضاً ليس إلّا على ان معروض القبلية والبعدية له وجود في الخارج في الجملة اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل وهو ظاهر و ما عرفت لا ينفي ذلك انما ينفي وجوده بالفعل وهو غير مناف للجوابين والحاصل انه ليس مع المحاكم إلّا مجال منع فقط مع انه مشترك بين الجوابين وبين ماذكره في الجواب فتدبر.

قال المحاكم: واتجاه أن يقال للشارح: معروض القبلية والبعدية على ما صرّحت به أجزاء الزمان.[٢]

قد عرفت دفعه.

قال المحاكم: أو يقال: معروض القبلية مغاير لمعروض البعدية[٣].

قد ظهر دفعه أيضاً.

قال المحاكم: إنّ القبلية والبعدية لكونهما اعتباريين لا يدلانّ على وجود معروضيهما[٤].

قد عرفت أنّ الدلالة من أيّ جهة.

قال المحاكم: بل ليس يجوز أن يوجد معروضاهما في الخارج[٥].

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٩.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٩.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفس المصدر.

قد ظهر جوازه.

قال المحاكم : والجواب أنّ المراد بالمعروض ها هنا هو متعلّقهما.[١]

قد عرفت ما فيه أيضاً.

قال المحشّي : بل الحق في الجواب ما أفاده بعض المحققين : أنّهم كثيراً ما بنوا الأمر على ما يظهر في بادي النظر[٢].

فيه نظر لانّ الكلام له وجه صحّة اذا كان المراد توجيه مجرّد قولهم بأن الزمان موجود في الخارج بأن يقال انّ هذا القول بناء على بادي الرأي اذ يظهر في بادي الرأي انّ ها هنا أمراً ممتداً في الخارج ولم يفرق بين الموجود في

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٩.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٢، وإليك تتمة كلام المحشّي: إنّهم كثيراً ما بنوا الأمر على ما يبدوا في بادي النظر، ثم إذا انتهت النوبة إلى الفحص البالغ ظهر حقيقة الحال. فإنّهم ادعوا في أول الأمر وجود الزمان في الخارج وبيّنوه بانقسامه إلى السنين والشهور والأيام والساعات وعدّوه من أقسام الكم، مع أنّ المقسم في التقسيم إلى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي على ما صرّحت به عبارتهم. ثم عند تحقيق الحال صرّحوا بأنّ الزمان الممتدّ غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود في الخارج، وانّ الموجود فيه هو الآن السيال الذي يرسمه في الخيال. وبما نقلنا عن هذا المحقق ظهر أيضاً أنّ الكلام في الزمان المنقسم الممتدّ. أقول : ويمكن أن يقال: المراد بالوجود الخارجي ها هنا هو وجوده الخيالي فإنّه وجود ذهني. لكن وجوده بنفسه وهو الوجود الذي يرتسم ويحصل بنفسه في الخيال وذلك الوجود وإن كان ذهنياً لكن يحذو حذو الخارجي في ترتيب الآثار على ما صرّح به المحقق الشريف. فلايبعد أن يريدوا بالوجود الخارجي في هذا المقام ذلك الوجود الارتسامي، والتقدم والتأخر بالمعنى المذكور لا شكّ انّه يقتضي تحقق أجزاء ذلك الأمر الممتد مترتبة متعاقبة وذلك يكون في الخيال ولا يكون عند تحققها إلّا بهذا الوجه على ما يظهر عند الرجوع إلى الوجدان، انتهى.

الخارج والموجود في نفس الامر ثم بعد التفتيش والتفحص البالغ يظهر انه ليس موجوداً في الخارج بل في الذهن . إنّما الموجود في الخارج ما هو بسبب ارتسامه اما اذا كان المراد توجيه ما ذكره الشيخ ها هنا من الاستدلال أو التنبيه على وجود الزمان باعتبار وجود القبل والبعد ، وبيان الشارح له بان القبلية والبعدية وان لم يكونا موجودين لكن عروضهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضه في الخارج فكيف يجري هذا التوجيه اذ ظاهر أن بناء هذا الكلام على التحقيق لا على التخمين اذ لو كان كذلك لما كان حاجة الى بيان انّ القبلية والبعدية ليستا موجودتين في الخارج لكن يدلان على وجود معروضهما بل يكفي في الاستدلال او التنبيه الظاهري انّ ها هنا قبلية وبعدية لا يجتمع معها السابق اللاحق ومثل هذا القبل والبعد موجودان في الخارج في بادي الرأي فتأمل.

قال المحاكم : أقول ويمكن ان يقال المراد بالوجود الخارجي ها هنا هو وجوده الخيالي[1].

قد عرفت ان لا فرق بين القول بحدوث شيء تدريجاً في الخيال وفي الخارج وان البقاء في الخيال لا يجدي في دفع ما يتخيل محذوراً في الوجود في الخارج فلا وجه للفرار من الوجود الخارجي الى الوجود الخيالي وهو ظاهر.

قال المحاكم : فان محلهما جزء الزمان المعقول[2].

هذا بظاهره ليس بمستقيم لان الزمان المعقول لا تقدم ولا تأخر لأجزائه

(١) «حاشية الباغنوي» ص ١٩٢.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٩.

وأيضاً ينافي ما سبق منه من ان التقدم والتأخر لاجزاء الزمان بعد فرض وجوده في الخارج فكأنه اراد بكون جزء الزمان المعقول محلاً للتقدّم والتأخر في حدوث الارتسام كما ذكره المحشّي وقد عرفت ما فيه او اراد به انه تعرض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان المعقول باعتبار فرض وجودها في الخارج.

قال المحشّي: وهذا محطّ الجواب وحاصله[1].

هذا أيضاً من التعصّبات التي اشرنا إليها مراراً وكيف يرضى عاقل بأن يحمل كلام الشارح على هذا المعنى ويجعل محط الجواب وجود الزمان اذ ليس اعتراض الامام إلّا أن القبلية والبعدية ليستا من الموجودات الخارجية وبيّنه بثلاثة أوجه، ثم ذكر انه اذا لم يكن القبلية والبعدية من الموجودات الخارجية لم يكن هنا حاجة الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث ليكون ذلك الشيء موصوفاً بالقبلية[2] ففي الحقيقة اعتراض الامام: أنا لا نسلّم أن الزمان موجود في الخارج والتعرض لعدم وجود القبلية والبعدية للقدح في دليل وجوده فرد هذا الاعتراض بمجرّد القول بأن الزمان من الموجودات الخارجية من دون ادعاء بداهته، او ايراد دليل مع انه عين النزاع وتطويل القول في كيفية وجود القبلية والبعدية ودفع التسلسل بأنهما اعتباريان مع أنّ الكلام فيه إذ الامام أيضاً قائل به والتزام التسلسل انما هو على اعتبار كونهما موجودين في الخارج حتى يستدل به على وجود الزمان مما لا معنى له أيضاً إذ على هذا يصير الكلام منحلاً الى جزئين مصادرة واستدراك لغو والقول بأن وجود الزمان بديهي فلم يبال بالمصادرة لغو اذ في مثل هذا المقام يجب الاشعار بأنه كذلك لا ان لا يتعرض له أصلاً بل يذكر ما

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٣.

(٢) «شرحي الإشارات» ص ٢٢٢.

هو اصل النزاع تبعاً في ضمن مقدمات طويلة لا دخل لها قطعاً بل كانت لغواً مستدركة ولو جوّز توجيه العبارة بمثل هذه التوجيهات فيرتفع الأمان عنها، وأيضاً لزوم الاستدراك واللغو لا مدفع له.

ثم لو فرض امكان هذا التوجيه في الجواب الاول فكيف يمكن اجراؤه في الجوب الثاني والثالث اذ ليس فيهما حديث وجود الزمان في الخارج أصلاً ولم يتعرضا إلّا لاعتبارية القبلية والبعدية وكونهما لاحقتين في العقل اللتين لا كلام فيهما اصلاً ولادخل لهما بالمقام قطعاً، والقولُ بأن وجود الزمان في الخارج لما تعرض له في الجواب الاول لم يتعرض له في هذين الجوابين لا يخفى شناعته ويصير الحال كأن يقال انه لم يذكر جواب اعتراض الامام لانه ظاهر بل قال في الجواب شيئاً لا دخل له في الجواب وهو كما ترى.

والحاصل ان مثل هذه التوجيهات ركيك شنيع جداً لا ينبغي للعقلاء ان يتعرضوا له وليت شعري اي محذور اشنع من أن يجيء عالم باللغة واللسّان بمثل هذه العبارة في اداء ذلك المعنى[1] فدفع المحذور بهذه التكليفات من قبيل دفع الفاسد بالافسد فاذن القطع حاصل بأن مراد الشارح ليس ما ذكره المحشّي بل لم يقصد بهذه الأجوبة الثلاثة إلّا أن القبلية والبعدية اعتباريان يعرضان في العقل وبه يندفع التسلسل ولزوم كونهما معاً وعدم امكان عروضهما للعدم والتعرض لوجود الزمان في الخارج في الجواب الاول لاظهار أن معروضهما وان كان موجوداً في الخارج لكن ليسا هما بموجودين فيه وليس لحوقهما أيضاً في الخارج ولا يلزم من وجود العروض وجود العارض فتوهم ان اعتراض الامام التزام لهذه المحذورات الثلاثة في الواقع فاجاب بما اجاب وغفل عن أن الامام الزم

---

(١) «ب»: إدراك المعنى.

المحذورات على تقدير كونهما موجودين في الخارج على زعم انه لابد من اخذ وجودهما فيه حتى يتم المقصود بالجواب ليس إلّا ابطال ذلك الزعم لو امكن ولا محصّل لما ذكرهُ الشارح اصلاً فافهم.

قال المحشّي : فتحقيق لدفع التسلسل الذي أورده الامام[١].

قد عرفت ان التسلسل الذي أورده الامام انما هو على تقدير كون القبلية والبعدية موجودتين في الخارج لا مطلقاً فدفعه في الواقع لا توجيه له اصلاً.

قال المحشّي : فالحق في الجواب ماذكرنا[٢].

من أنهم بنو الامر على ما هو الظاهر بحسب الرأي وقد عرفت مافيه.

قال المحاكم : أحدهما من حيث عروضها لأجزاء الزمان بحسب الذات[٣].

هذا مع بعده عن كلام الشارح بل عدم امكان انطباقها عليه فيه ان القبلية العارضة لاجزاء الزمان حاصلة في زمان قطعاً وكل قبلية من تلك القبليات لها قبلية بالنسبة الى القبلية التي يعرض لجزء يكون بعد الجزء الذي هو معروضها وغيرها ، ففي كونها في زمان على ما ذكره المحاكم لا معنى له بل لابد في محذور دفع التسلسل في هذه الصّورة أيضاً بأنه تسلسل[٤] في الامور الاعتبارية والصّواب في توجيه كلام الشارح على ما هو ظاهره ان نفس القبلية ليس لها قبلية اذ لا يختصّ بزمان حتى يقال انها سابقة على ما يكون بعدها والقبليات التي

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٣.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٤ .

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٩.

(٤) «ب» : تساهل .

تختص بزمان دون زمان كالقبليات العارضة لاجزاء الزمان والقـبليات التـي لا يتصوّرها الاذهان في ازمنة مخصوصة فلها قبلية اخرى وينقطع بانقطاع الاعتبار فافهم.

قال الشارح: فيجب أن يوجدا معاً[1].

قد عرفت أن وجودهما في الخارج لا يوجب أن يكونا معاً لان المتضايفين انما يلزم وجودهما معاً في العقل فقط.

قال المحاكم: وأنت خبيرٌ بأن هذا النقض لا يرد إلّا على أول التوجيهين لا على الثاني[2].

المراد بالتوجيهين ماذكره سابقاً بقوله: «وثانيهما أنه يمكن توجيه الدليل بوجهين...»[3].

ثم لا يخفى ان الفرق الثاني الذي سيذكره كأنه قريبٌ من الوجه الثاني وبما ذكره الامام في دفعه يمكن أن يدفع به الوجه الثاني أيضاً بيانه ان حاصل الوجه الثاني: أنّ قبل الحادث امر متصل ممتد وهو الزمان وحاصل هذا الفرق ان قبل كل جزء من اجزاء الزمان يوجد شيء ممتد يمكن بسببه ان يقال ان قبل كـل جـزء شيء، واما اذا كان حادث لم يكن قبله شيء فكيف يمكن ان يقال قبله شيء ولا يخفى انهما قريبان في المآل وما هو المقصود في هذا المقام وهو الفرق وان امكن دفعه على طريقة الامام بأن عدم الحادث هو الذي يسبقه اذ لم يثبت بعد ان ذلك

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٨٩.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٩١.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٨٦.

السابق لابد ان يكون موجوداً لانه اول البحث لكن عدل عنه ودفعه بوجه آخر اما لانه في هذا المقام قد تنزل عن ان القبلية والبعدية لا نسلّم انهما موجودتان حتى يكون معروضهما موجوداً فهذا الجواب يكون حينئذٍ منعاً بعد التسليم وإما لأنه يمكن أن يقال ان ذلك القبل امر له تصرّم وتجدّد بالذات وهو الزمان.

فإن قلت : هذا الاشكال الذي اورد الامام في جواب الفرق الثاني كيف يدفعه والى ما يرجع حاصل كلامه ؟

قلت : اما ان يكون مراده انه لابد من القول بأن الزمان ليس بموجود في الخارج حتى يدفع هذا الاشكال اذ على تقدير القول بعدمه يمكن ان يقال إن معنى التأخر الزماني مثلاً ان كان شيء سابق على المتأخر ولفظة «كان» وان كان يشعر بالزمان لكن لا محذور فيه اذ غاية الامر ان يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية ولا ينافي هذا كون كلامه بعد التنزل عن ان القبلية والبعدية لا نسلّم أنّهما موجودتان حتى يكون معروضهما موجوداً كما ذكرنا اذ يجوز أن يكون اغمض عن المنع وتعرض للمعارضة وايراد الاشكال ثم قال ان في دفع الاشكال لا محيص إلّا في القول باعتبارية الزمان وعدم وجوده في الخارج واما ان يكون مراده انه ليس زمان اصلاً أي لا يقتضي هذه القبلية والبعدية الزمان اذ لو كان اقتضت الزمان لكان معنى قولنا ان اليوم متأخر عن الامس انه لم يوجد مع الامس إذ ان الامس كان ولم يكن اليوم اليوم وكلاهما باطل وإلّا لكان للزمان زمان وهو محال سواء قلنا انه موجود أو اعتباري فلابد من نفي القول باقتضاء القبلية والبعدية الزمان اذ على هذا لا نسلّم انّ معنى التأخر ما ذكر حتى يلزم المحذور وفيه تعسّف لا يخفى والاولى الحمل على الاوّل فتأمّل.

قال المحشّي : اجيب عنه بأن هذا الاختلاف يجوز أن يكون مستنداً الى

هوياتها الحاصلة لها في الذهن[١].

فيه نظر لان الهويات التي في الذهن بعد فرض التجربه تقدّمها وتأخّرها اما في الذهن أو في الخارج، وكلاهما محال. أمّا على الأوّل فلأنّ الأجزاء في الذهن معاً. وأمّا الثاني فلأنّها ليست موجودة في الخارج.

فإن قلت: لعلّ تقدّمها وتأخّرها بالعرض أي العقل يحكم بأنّها لو وجدت في الخارج كانت متقدّمة ومتأخّرة.

قلت: هذا ليس بشيء اما أولاً فلما نقل المحشّي سابقاً عن بعض المحققين من انا لا نسلّم ذلك فما يدريك لعلها لو كانت موجودة في الخارج لكانت مجتمعة واما ثانياً فلانا نجد بديهة تقدّمها وتأخّرها بالنسبة الى الخارج بالفعل لا بحسب الفرض لا بمعنى انا نجد بديهة وجود التقدم والتأخر في الخارج حتى يمنع بل ان البديهة يحكم بأن التقدم والتأخر بالنسبة الى الوجود الخارجي متحقق في الواقع بالفعل لا بالفرض[٢] وان لم يكن التقدّم والتأخر موجودين في الخارج كما ان العقل يحكم بتحقق دوائر في الكرة المتحركة في نفس الامر وان لم يكن موجودة في الخارج وكذا يتحقق الاجزاء في الجسم المتصل واما ثالثاً فلانّا نعلم ان ها هنا تقدماً وتأخراً في الواقع قبل فرض الاجزاء وهو ظاهر.

والحق في الجواب ان يقال ان الزمان لا يخلو اما ان يقال بوجوده في الخارج أو لا وعلى الاول نقول إن أجزاءه وإن لم تكن موجودةً في الخارج متميزةً منفردة بالفعل لكن لها نحو وجود بالقوة وانكاره مكابرة على نحو وجود

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٤.

(٢) «ب»: بالعرض.

اجزاء الجسم المتصل وهذه الاجزاء كما ان لها نحو وجود في الخارج في نفس الامر كذلك لها نحو تشخص وامتياز فيه في نفسه الامر وباعتبار هذه التشخصات الواقعة في الخارج متصف بالتقدم والتأخر في الخارج ويكون ما يقتضيهما تلك التشخصات الواقعة كاتصاف اجزاء الجسم الابلق مثلاً بالسواد والبياض في الخارج ولو قيل ان تلك التشخصات لماذا فهو كما قال المحشّي مثل ان يقال هذا الشخص لم صار هذا الشخص وعلى الثاني نقول ان اصل الزمان واجزاءه جميعاً حينئذٍ له حكم اجزائه في الاحتمال السابق وقد اشرنا اليه فيما تقدم أيضاً وبهذا الاعتبار يكون الاجزاء متقدمة ومتأخرة بالنسبة الى الخارج فتأمل في المقام فانه من مزالق الاقدام.

قال المحشّي : وذلك لأنّ تلك النقطة غير موجودة على وجه الامتياز[1].

قد عرفت فساده لان تلك النقطة إن قيل انها سريعة وبطيئة في الذهن ففساده أظهر من أن يخفى وكذا في الخارج لعدم تحققها فيه وأيضاً نعلم أن السّرعة والبطوء متحققان في الواقع قبل الفرض[2] والصّواب في دفع هذا الاشكال أيضاً التمسّك بما ذكرنا في الزمان فافهم.

قال المحشّي : اقول فيه بحث لأن مجرّد كفاية الزمان في حصول القبلية والبعدية لا يستلزم المطلوب[3].

لعل مراد الفارق ان الغرض من اثبات ان الحادث مسبوق بالزمان إثبات ان قبل كل حادث حادث وابطال قول من زعم انه يوجد حادث لا يكون قبله

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٥.

(٢) «ب» : العرض.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٥.

حادث آخر اصلاً وبهذا الفرق يحصل المطلوب ولا حاجة الى شيء آخر فافهم.

قال المحشّي : أقول : في توجيه كلام الشارح منع[١].

هذا التوجيه لا يدفع عن الشارح أنه نقل على خلاف الواقع وكأنه من باب التسامح لكن لا يخفى أن مثل هذا التسامح مما لا وجه له فالظاهر أنه من باب الغفلة فلا تغفل.

قال المحشّي : والحق أنّ بناء اللغة ليس على المضايقة في أمثال هذه[٢].

فيه ان بناء كلام الامام ليس على تحكيم اللغة بل بناؤه كما اشرنا اليه اما على ان معنى التقدم والتأخر الزماني اما كون السابق في زمان لا يكون فيه اللاحق او عدم وجود اللاحق مع السابق بديهة وكلاهما يستلزم الزمان فلو كان الزمان موجوداً يلزم التسلسل لانّ هذا المعنى متحقق بين اجزاء الزمان وكذا بين الزمان والحركة وأمّا على ان التقدم والتأخر لو كان مقتضياً للزمان فيكون معناهما ما ذكرنا من الأمرين وهو باطل ، فلا بدّ أن لا يكون مقتضياً للزمان . وحينئذٍ ويكونان معنيين بديهيين لا يحتاج في تعقلهما وتحققهما الى زمان فيبطل استدلالهم بهما على الزمان فلابد في جوابه ان يقال ان معينيهما ليس هذه الامرين بل معنى آخر بديهي لكن العقل يحكم بأن هذا المعنى يقتضي زماناً اما ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان او يكون كل منهما زماناً او احدهما زماناً والآخر في زمان فافهم.

قال المحاكم : بل معناه أنا إذا تصوّرنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصوّر تقدّم

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٦.

(٢) نفس المصدر.

بعض الأجزاء وتأخر بعضها ... الى تصور غير حقيقة الزمان[١].

هذا لا يسمن ولا يغني من جوع لأن تصديقنا بأن بعض الاجـزاء مـتقدم وبعضها متأخر اما موافق للواقع أو لا، فإن لم يكن موافقاً للواقع فلا عبرة به مع أنّه ليس كذلك، وأيضاً نعلم بديهة أنّه كذلك، فكيف يمكن أن يقال إنّه مخالف للواقع، وإن كان موافقاً للواقع فكان في الواقع لبعض الاجزاء اتصاف بالتقدم ولبـعضها بالتأخر وذلك الاتصاف لابد له من سبب اما الذات واما غيره ضرورة فإن كـان السّبب الذات فيعود ايراد الامام بأن اجزاء الزمان اما مـتساوية فـي المـاهيّة او مختلفة الى آخر ما ذكره وان كان غيرها فيبطل ما ادعوه ان التقدم والتأخر يعرض اجزاء الزمان لذاته ولغيرها بسببه وينهدم بنيان ما بنوا عليه من مسبوقية الحادث بالزمان كما لا يخفى وأيضاً هذا التقدم والتأخر في أي ظرف في الذهن او فـي الخارج ولا يجوز ان يكون في الذهن لان الاجزاء فيها معاً ولا في الخارج لعدم وجود الاجزاء فيه فهذا الجواب لم يفد شيئاً أصلاً ولا محيص إلّا بما قررنا وبيّنا فافهم.

قال المحاكم : وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتأخر لأجزاء الزمان إلّا حكم العقل بتقدّم بعضها وتأخر البعض[٢].

قد عرفت انه لا ينفع في دفع ماذكره الامام.

قال المحشّي : إنّ أجزاء الزمان متساوية في الماهية ولم تتصّف بـالقبلية والبعدية في الخارج بل في الوهم ولكن بعد التجزية[٣].

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٩٢.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٦.

قد عرفت بطلانه لان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان ثابت في الواقع سواء وقع التجزية أم لا وأيضاً تحققهما في الذهن غير معقول وفي الخارج غير متصوّر وكونهما على فرض الوجود في الخارج أيضاً لا محصّل له كما عرفت كل ذلك غيره مرة وأيضاً لو كان مراد الشارح هذا فلم لم يكتف في الجواب بأن التقدم والتأخر يعرضان باعتبار هويات الاجزاء كما اجاب المحشّي سابقاً وارتكب ما ارتكب من التكلف من دخولهما في الزمان مع انه ليس بمستقيم على ما سنشير اليه.

قال المحشّي : إنّ التقدم والتأخر بالنسبة الى أجزاء الزمان داخلة في هوياتها غير خارجة عنها[1].

فيه نظر لان التقدم والتأخر لو كانا داخلين في هويات اجزاء الزمان لكانا من قبيل التشخص فكانا من الاجزاء المحمولة مع انه لا يمكن حملهما على الزمان لانهما من مقولة الاضافة والزمان من مقولة الكم والمقولات متباينة على ما اعترف به المحشّي نفسه فتدبر.

قال المحشّي : واعلم أنّ الإشكال المذكور في أنّ النقاط في الفلك كيف يختلف أحوالها إسراعاً وإبطاءً وسكوناً على ما نقلنا يندفع بهذا الوجه[2].

فيه أن دفع الإشكال المذكور بهذا الوجه إن كان باعتبار أن السّرعة والبطؤ مثلاً من مشخصات النفط ففساده ظاهر وإن كان باعتبار أن الأجزاء يحصل لها هويات بعد التجزية، والسرعة والبطؤ مثلاً مستنداً الى تلك الهويات فهو الجواب السابق بعينه من دون تفاوت فتأمل.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٧.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٨.

[الفصل الخامس من النمط الخامس]

قال الشارح : إنّ التجدد والتصرّم... لا يمكن أن يوجدا إلّا مع تغيّر حال[1].

قد عرفت أنّ للمنع فيه مجالاً.

قال المحاكم : التقدّم والتأخر في الحركة تابعان إمّا للتقدم والتأخر في المسافة أو للتقدم والتأخر في الزمان[2].

هذا التفسير لا يلايم عبارة الشفا بل حاصل ما في الشفا ان الحركة يتصوّر لها اجزاء اذا قسناها الى المسافة لانه يحصل في الجزء المتقدم من المسافة بحسب الوضع جزء منها وفي الجزء المتأخر منها جزء آخر لكن اجزاء المسافة مجتمعة معاً واجزاء الحركة ليست كذلك والحركة بحسب تلك الاجزاء لها عدد ومقدار فهذا العدد والمقدار هو الزمان ولعل عدديته باعتبار أخذ الأجزاء منفصلة على سبيل المسامحة وإلّا فليس عدداً في الحقيقة والزمان مقدار الحركة أو عددها إذا انفصل الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل بالمسافة وإلّا لكان دوراً ، وحاصله أنّه ينبغي أن يتصوّر أجزاء للحركة باعتبار أجزاء المسافة . إذ في هذا التصوّر لا مدخل للزمان أصلاً ثم يتصوّر امتداد وعدد لهذه[3] الاجزاء فهذا الامتداد والعدد هو الزمان لا أن يتصوّر أجزاء للحركة باعتبار أجزاء الزمان ، اذ حينئذٍ يلزم الدور.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٩٥.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٩٦.

(٣) «الشفاء» الفصل الحادي عشر من المقالة الثانية من سماع الطبيعي، ج ١، ص ١٥٦، طبعة مكتبة آية الله النجفي بقم.

فإن قلت : إذا اعتبر الاجزاء للحركة باعتبار اجزاء المسافة فالكمية التـي يلحقها بهذا الاعتبار هي كمية المسافة ولا يصح ان يعرف بها بل اذا عرف لكان يجب ان يعرف بالكمية التي يلحق الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان كما في هذا الكتاب وقد قال الشيخ انه مشتمل على الدّور فظهر ان كلا التعريفين من الشيخ في هذين الكتابين فاسد.

قلت : ليس المراد بما في الشفا ان الكميّة التي يلحقها من جهة المسافة هي الزمان حتى يرد انه لا يصح بل مراده على ما ذكرنا انه ينبغي أن يـتصوّر اجـزاء الحركة باعتبار اجزاء المسافة ثم يتصوّر العدد او المقدار لتلك الاجزاء اذ تصوّر العدد والمقدار ينبغي ان يكون بعد تصوّر الاجزاء والعدد والمقدار الذي لاجـزاء الحركة بالذات ليس إلّا الزمان واما الكميّة التي يلحقها من جهة المسافة فليسـت لاحقة لها بالذات بل بالعرض فاستقام ما في الشفا لان مراده الكمية التي يلحق الحركة بالذات لأنّه المتبادر واخذه المسافة في التعريف والمقايسة اليها لاجل ان يتضح تصوّر الاجزاء للحركة حتى يظهر تصوّر المقدار لها لا لان الزمان الكميّة التي يلحق الحركة من جهة المسافة لان الكمية يلحقها من جهة المسافة وهـي الكمّية المتصلة القارة ولحوقها للمسافة بالذات وللحركة بالعرض وليست هـي الزمان قطعاً.

ويمكن توجيه مافي هذا الكتاب أيضاً بأن يقال مراده من ان الزمـان هـو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان هو انه ليس الكميّة التي يلحقها من جهة المسافة بالعرض كما بينا بل الكـميّة التـي يلحقها من جهة اخرى أي بالذات لكن عبر عن الجـهة الاخـرى بـجهة التـقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان اما باعتبار أنه لا يسلّم ان التقدم والتأخر اللـذين لا

يجتمعان يتوقف تصوّره على تصوّر الزمان او باعتبار المسامحة حيث كان من الظاهر انه يريد ما لا يكون من جهة المسافة لانه بالعرض بل ما بالذات لكن ما بالذات[1] لما كان من جهة التقدم والتأخر المذكور عبر عنه مسامحة او باعتبار انه يزعم ان تصوّر الزمان بديهي فلا ضير في لزوم الدّور في تعريفه فتدبر.

قال المحاكم : فالزمان عدد الحركة إذا انقسمت إلى متقدم ومتأخر تبعاً لانقسام المسافة[2].

قد ظهر بما قررنا ان في ظاهر هذا الكلام إهمالاً وخللاً ولابدّ في تصحيحه من ارجاعه الى ما ذكرنا فافهم.

---

(١) «ب» ـ: لكن ما بالذات.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٩٦.

[الفصل السادس من النمط الخامس]

قال المحشّي : أقول : فيه بحث إذ لو لم يبيّن ان الإمكان ليس نفس المقدرة لم يثبت احتياج الحادث إلى سبق مادة إذ يجوز حينئذٍ أن يقوم الإمكان بفاعل الحادث[1].

فيه بحث إذ بعدما بيّن أنّ الامكان ليس نفس القدرة أيضاً احتمال أن يكون قائماً بالفاعل باق بحاله ولابد في نفيه من التمسّك بأن الإمكان هو قوة الوجود وهي لا يصلح لأن يقوم إلّا بمادة الشيء أو موضوعه أو بوجه آخر نحو هذا الوجه وظاهر أنه بعد التمسّك بمثل هذا الوجه لا حاجة إلى نفي كونه قدرة إذ لو لم يثبت ذلك أيضاً يمكن إثبات المطلوب نعم توهم كونه قائماً بالفاعل قبل نفي كونه قدرة أظهر وبعد نفيه يصير المطلوب أوضح وهو ما ذكره المحاكم بعينه من أنه لما كان مجال أن يتوهم أنه نفس القدرة دفع ذلك الوهم فافهم.

قال المحاكم : وتقريرهُ أن المراد الإمكان الذاتي[2].

لا يخفى أن أوّل كلام الشارح ظاهر في الإمكان الذاتي لكن آخره ظاهر في الاستعدادي وبالجملة لا يخلو كلامه عن تشويش .

قال المحشّي : فيه نظر ظاهر، فإنّ إمكان كون الجسم أبيض يقتضي إمكان

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٩.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٩٨.

وجود الجسم[١].

وأيضاً الجسم حال العدم يمكن كونه أبيض في ثاني الحال فلا يقتضي ذلك إلّا وجوده ثاني الحال ولا يلزم وجوده في الحال وهو ظاهر.

قال المحشّي: وفيه تنبيه على مسامحة وقعت في تقرير الشارح[٢].

فيه نظر إذ لم يقع مسامحة في تقرير الشارح أصلاً إذ غرض الشارح تفصيل أنّ إمكانات الأشياء أيّها يحتاج الى الموضوع وأيها لا يحتاج فبيّن أن الامكانات التي بالقياس الى الوجود بالعرض كلها محتاجة الى موضوع للامكانات موجود معها غير ذلك الموجود بالعرض، والإمكانات التي بالقياس الوجود في نفسه أيضاً كذلك إن كان ذلك الموجود مما يوجد في موضوع أو مادة أو معها وإن لم يكن كذلك فلا يمكن حدوثه بل إن كان ممكن الوجود كان أزلياً وكان إمكانه قائماً بنفسه من دون حاجة الى موضوع آخر وظاهر أنّ القسم الثاني شامل للحادث وغيره إذ لهما جميعاً موضوع أو مادة لكن الحادث لما كان إمكانه قبل ولا بد أن يكون مع موضوع له فلابدّ ان يكون قبل الحادث موضوع او مادة له واما غيره فلا حاجة له الى ذلك بل امكانه وموضوعه او مادته معه دائماً فظهر انه لا مسامحة في تقريره اصلاً وليس فيه عدم تعرض لشق قطعاً[٣] وغرض المحاكم أيضاً ليس التنبيه على ذلك بل غرضه اقامة الدليل على أن الحادث الذي كان وجوده في موضوع أو مادة أو مع مادة لابد أن يكون إمكانه السابق مع ذلك الموضوع أو المادة إذ الشارح لم يتعرض لاقامة الدليل عليه بل بنى الأمر على

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٤٩٩.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٠.

(٣) تعريض بالمحشّي حيث قال: «... حيث لم يتعرّض لهذا القسم».

الظهور ألا ترى أنّ المحاكم لم يتعرض لهذا في القسم الاوّل أي الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض مع ان حاله أيضاً مثل حال هذا القسم في هذا المعنى ووجه عدم تعرضه ان الامر فيه في الحادث ظاهر جداً فعلم أن غرضه ها هنا ليس ما ذكره المحشّي فافهم.

قال المحشّي : فيه أيضاً ما سبق آنفاً وسيتعرض له صاحب المحاكمات[١].

أقول : وفيه أيضاً ما سبق منا آنفاً ولم يتعرض له صاحب المحاكمات.

قال المحشّي : قد عرفت أن أخذ الإمكان بالقياس الى الوجود في نفسه غير كاف في الاستدلال[٢].

الظاهر انّ مراد المحشّي ان القسم الاول اي الوجود بالعرض يرجع الى القسم الثاني اي الوجود بالذات الذي يكون في موضوع او مادة فيكفي احدهما في البيان بأن يقال مثلاً ان الامكان بالقياس الى الوجود بالذات اما ان يكون بالقياس الى موجود يكون وجوده في موضوع او مادة او معها او الى غيره والقسم الاول ان كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكناً ان يوجد الى آخر التفصيل الذي ذكره ولا حاجة الى التعرض للوجود بالعرض وحال الامكان بالقياس اليه وهو ظاهر وقس عليه العكس أيضاً وعلى هذا لا مجال لما أورده المحشّي كما لا يخفى.

قال المحشّي : أقول لا يخفى على الناظر انّ هذا الكلام من الشارح أنّما يدلّ على أنّ الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي متحدان ذاتاً مختلفان

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٠

(٢) نفس المصدر .

اعتباراً[١].

لا يخفى انه لا دلالة في كلام الشارح على ان الامكانين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كيف وبعد ذلك يثبت إمكاناً آخر لجميع الممكنات وهو الإمكان الذاتي؟ فيظهر منه أنّ هذا الإمكان غيره نعم لا يدل على وجود الإمكان الاستعدادي في الخارج وانت خبير بأنه ينبغي حمل كلام الشارح على المغايرة بينهما بالذات اذ اتحادهما غير معقول ضرورة انهما معنيان متغايران والتزام اتحادهما وارتكاب التكلف في تصحيح من دون تصريح من الشارح به مما لا وجه له فتدبّر.

قال المحشّي: إذ المنع بحسب الظاهر أنما أورد عليه[٢].

تعليل لأنّ ما ذكره الشارح انما يثبت وجود الاحتياج الى المحل فقط لا أنّ الامكان جوهر او عرض إذ المنع بحسب الظاهر توجه الى وجود الاحتياج الى المحل فالشارح إنما تعرّض لاثباته ولم يتعرض لإثبات جوهريته أو عرضيته لعدم توجه المنع اليه ظاهراً لكنه غفل عن أنه لابدّ من إثبات احدهما حتى يسلّم الدليل من الاعتراض، اذ بهذا الجواب وإن اندفع الاعتراض في الحوادث التي يكون وجودها في موضوع أو مادة أو معها لكن يبقى في الحوادث التي يمكن أن لا يكون كذلك على ما بيّنه المحاكم ففرض المحاكم من ايراد هذا الاعتراض ثانياً مع أن محصّل الايراد الاول أيضاً ذلك أن جواب الشارح أنما يدفع ما هو ظاهر الايراد الأول ولا يدفع محصّله الذي هو منع الجوهرية والعرضية ثم قال ان دفع محصّله ايضاً وان كان يمكن في بعض الحوادث بما ذكره الشارح لكن لا يمكن

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠١.

(٢) نفس المصدر.

في بعض آخر وبذلك يقدح الدليل فافهم.

قال المحشّي: ولا يرد عليه إلّا ما ذكرنا[١].

يرد عليه ما ذكرنا أيضاً[٢].

قال المحشّي: وقد علمت انّ هذا المنع يرد على صورة أخذ الإمكان مقيساً الى الوجود بالعرض[٣].

كأن المحاكم لما اعتقد انّ ما بالعرض أيضاً يرجع الى هذا القسم وبالعكس لم يتعرض لورود المنع عليه.

قال المحاكم: لا يقال كل حادث فهو يوجد في شيء او مع شيء[٤].

يمكن قلب هذا الدليل بأن يقال كل حادث لا يوجد في شيء أو مع شيء لان ما يوجد كذلك لا يكون حادثاً وإلّا أمكن وجوده قبل حدوثه لكن متى وجد لا يوجد إلاّ عرضاً أو صورة قائماً بغيره أو أمراً متعلقاً بغيره فلو أمكن وجوده قبل حدوثه لأمكن وجوده قبل وجوده عرضاً أو صورة أو أمراً متعلقاً بغيره وإنّما يمكن وجوده قبل وجوده عرضاً أو صورة أو أمراً متعلّقاً بغيره لو كان موجوداً ضرورة انه لو لم يكن موجوداً لامتنع أن يكون كذلك والجواب الجواب فافهم.

قال المحاكم: ثم انّ وجود الحادث اما أن يتوقف على وجود تلك الشروط الغير المتناهية، وهو محال[٥].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٢.

(٢) «ن» ما ذكرنا آنفاً.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٢.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠١.

(٥) نفس المصدر، ص ١٠٢.

لا يخفى انه لا حاجة في المقام الى ابطال توقف الحادث على وجود هذه الشروط اذ على هذا أيضاً يمكن ان يقال انه يحدث بحسب حدوث تلك الشروط حالات مقربة للحادث الى ايجاد العلّة الى آخر الدليل فالتعرض له لغو وليس أيضاً مما يقال انه لما كان الواقع كذلك فتعرض له بياناً للواقع لا للافتقار المطلوب اليه اذ على طريقة الحكماء يمكن ان يقال ان ما يتوقف عليه وجود الحادث هو وجود الشرايط الغير المتناهية من دورات الفلك مثلاً ولا حاجة الى جعل عدمها موقوفاً عليه نعم هذه الشروط تعدم في الواقع عند وجود الحادث لكن لا يلزم جعل عدمها دخيلاً في عليّة الحادث ولا يتوقف امر عليه.

فإن قلت : لو لم يثبت ان عدم تلك الشروط له مدخل في عليّة الحادث لم يثبت ان تلك الشروط معدات إذ المعدّ ما يتوقف[1] المعلول على عدمه وما لم يثبت انهما معدّات لم يثبت الاحتياج الى المادة اذ المعدّ هو ما يحصل للمادة بسببه استعداد.

قلت : هو لا نعني بالمعدّ في هذا المقام إلّا ما يكون الشيء موقوفاً على عدمه كما سيصرّح به ولم يعن به ما يحصل استعداد المادة ولم يثبت المادة بذلك بل انما اثبته بما ذكره من انّ الحالة التي يحصل بسبب الشروط لابدّ ان يكون قائمة بمحل والحادث لا يوجد بعد فلابد من محل آخر وظاهر انه على هذا لا حاجة الى اثبات ان تلك الشروط معدة بهذا المعنى اذ بدونه أيضاً يثبت المطلوب كما ذكرنا نعم لو كان اثبت المطلوب بأنها معدّات والمعدّ ما يحصل استعداد المادة فلابد من مادة لاحتاج الى اثبات ان عدم تلك الشروط له مدخل في وجود الحادث وليس فليس وكيف يمكن أيضاً اثبات المطلوب بهذا الوجه اذ بعد تسليم

---

(١) كذا ، ولعلّ الصحيح ما يتوقف عدم .

ان عدم تلك الشروط موقوف عليه لوجود[1] الحادث غاية ما يلزم منه انها معدات للحادث بمعنى ان وجود الحادث يتوقف على عدمها لا انها محصّلة لاستعداد المادة وهو ظاهر.

قال المحاكم: وإلّا لزم التسلسل في امور موجودة مترتبة[2].

فيه ان اجتماعها غير لازم حتى يلزم التسلسل المحال على رأي الحكماء بل يمكن ان يكون متعاقبة كدورات الفلك لا يقال مراد المحاكم أيضاً انها لابد ان لا يكون مجتمعة بل يجب أن يعدم شرط ويحدث آخر وإلّا لزم التسلسل المحال إذ لو كان مراده ذلك لما كان وجه لتعرضه لتوقف وجود الحادث على عدمها وإثبات معدّيتها بالتوقف على عدمها فافهم.

قال المحاكم: فلابد أن يحدث بحسب حدوث شرط شرط حالة مقربة للحادث إلى ايجاد العلة[3].

حدوث حالة غير القرب والبعد مقرّبة للحادث إلى ايجاد العلة غير ممنوع، وظاهر انهما اعتباريان ولو سلّم حدوث حالة أخرى أيضاً غيرهما فلا نسلّم وجودها أيضاً بل يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً كما ذكره المحشّي[4] فافهم.

قال المحاكم: وإن كان لها دخل يلزم انتفاؤه بانتفائها[5].

فيه نظر لجواز أن يكون لها دخل باعتبار وجودها السابق كما في المعدّ

---

(١) «ب»: بوجود.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠٢.

(٣) نفس المصدر.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٢.

(٥) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠٣.

يعني لا بدّ أن يوجد في الزمان السابق ثم يعدم حتى يحدث الاستعداد وهو ظاهر.

قال المحاكم : وأمّا الكيفية المقربة وهي منتفية عند الحدوث.[١]

ولما تحقق انتفاء هذه الكيفية عند الحدوث لم يبين اصلاً.

فإن قلت : لمّا كانت هذه الكيفية مقربة فلابد أن ينتفي عند الحدوث لأن مسببها الذي هو القرب ينتفي عنده إذ القرب لا يبقى مع الحصول.

قلت : نسلّم أن الكيفية سبب للقرب الذي لا يبقى مع الحصول غاية الأمر أن يسلّم أنها سبب للقرب بالمعنى الذي لا ينافي الحصول والحاصل إن وجود أمر في المادة سوى استحقاق الصّورة أو قربها من إفاضة الفاعل الصّورة أو نحـو ذلك من الامور الاعتبارية الانتزاعية غير ممنوع وعلى تقدير تسليم كيفية اخرى لا نسلّم أنها يكون سبباً للقرب الذي يزول مع الحصول بل يجوز أن يكون سبباً للـقرب بالمعنى الاعم الذي لا يزول معه كل ذلك ولا بدّ له من بيان فافهم.

قال المحاكم : فالمعد يحدث في المادة كيفية استعداديّة[٢].

قد علمت أنّه ممنوع لا بدّ له من دليل.

قال المحاكم : لكنها لا يبقى مع المعلول[٣].

هذا أيضاً قد عرفت انه لا دليل عليه ولا يذهب عليك أن ما نقله من بعض محققي هذا الفن[٤] لم يفد شيئاً اصلاً ببيان وبرهان فكأنّ نقله لاجل انّ ما ادعاه

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠٣.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠٤.

(٣) نفس المصدر.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠٢.

من ان ها هنا كيفية مقربة سوى الاستحقاق ليس من منفرداته بل قال له به غيره أيضاً فافهم.

قال المحاكم : وهو نقض اجمالي سها الامام في تسميته معارضة[١].

هذا مما لا وقع له أصلاً إذ حمل المعارضة على المعنى اللغوي أو على المجاز محمل ظاهر فلا ينبغي الحكم بالسّهو في مثل هذه الامور والمحاكم كثيراً ما يناقش في مثلها ولا محصل لها ويكون غير لائق بالعلماء والمحصّلين.

قال الشارح : خبط يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية والأمور الخارجية[٢].

الحكم بالخبط على الإمام وعدم تمييزه بين الاعتبارات العقلية والأمور الخارجيّة في هذا المقام غير لائق، لأنه سيصرّح بعد ذلك بان الحكم بالامكان والامتناع على المعدومات صحيح قطعاً مع أنهما ليسا موجودين في الخارج وأن الأمور العدميّة بينها تمايز وهل هذا إلّا التميز بين الاعتبارات العقليّة والأمور الخارجيّة.

ولا بأس بأن ينقل كلامه قال : «واعلم أن صريح العقل ما قضى بوجود الإمكان في الخارج ولكنه قضى بإمكان الوجود في الخارج كما أنه قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج[٣] والذي ذكروه من انه لا فرق بين عدم الإمكان وإمكان المعدوم وإلّا لزم وقوع التفرقة بين العدمات فهو

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠٤.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٠٤.

(٣) من قوله : «كما أنّه قضى...» إلى هنا ليس في المصدر.

منقوص بالامتناع ولأنا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدمات عن البعض فإنّ عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبّب والمشروط وعدم المسبب والمشروط لا يقتضي عدم السّبب والشرط ولولا التميز في المعدومات لما عقل ذلك»[١] انتهى ومن هذا كلامه ليس بخابط فيما ذكره الشيخ غاية الامر أنـه أورد الكـلام أولاً بطريق المباحثة والجدال ثم حقق الأمر آخراً وهذا لا يصير منشأ للحكم عـليه بالخبط فتثبت.

قال المحاكم : ونقول أيضاً إن أردتم بقولكم ...[٢].

لا يخفى أن هذا ليس وجهاً على حدة بل الوجه الاول لا يـتم إلّا بـهذا اذ الحكم بالاعتبارات الذهنية على المعدوم انما يستقيم بناء على انه موجود فـي الذهن إلّا أن يقال إن الجواب الاوّل يبتني على رأي من يقول بالسالبة المحمول وانها لا يستدعي وجود الموضوع فيكون محصّله ان الامكان والامتناع يـمكن الحكم بهما على المعدوم لانهما سلبيان والسالبة المـحمول لا يـقتضى وجـود الموضوع وعلى هذا لا حاجة الى التمسّك لوجوده في الذهن والجواب الثـاني بناؤه على وجود المعدوم في الذهن سواء كانت المحمولات اموراً سلبية او غير سلبيّة.

قال المحشّي : وقد عرفت ما فيه من الكلام فارجع اليه[٣].

كأنه اشارة الى الحاشية السابقة المعنونة بقوله: «قال المحاكم : فمن حيث

---

(١) «شرحي الإشارات» ج ١، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠٤.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٣.

تعلقه به»[١] لكنه بعيد فافهم.

قال المحشّي : فإنّ امكان وجود العقل مثلاً هو إمكان وجوده في الخارج[٢].

الأظهر أن يمثّل بإمكان وجود المعدوم في نفسه لأن إمكان وجود العقل أيضاً متعلق بالشيء الخارجي اذ ليس المنظور في هذا المقام خصوصيّة التعلق بالشيء الخارجي الذي هو المادة للمكن، وان كان الشيء الخارجي الذي تعلق به الامكان فيما نحن فيه هو المادة وتوضيحه : أن ماذكرهُ الشارح أولاً أن الإمكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي أراد به كما ذكرنا آنفاً أنه إمكان وجود شيء في شيء أو مع شيء فيكون متعلقاً بشيء خارجي وهو الموضوع أو المادة لكن ما ذكره بعد ذلك أنه من حيث تعلقه بالشيء[٣] الخارجي لا يجبُ أن يكون موجوداً في الخارج ظاهر أنه لا ينظر فيه إلى خصوصيّة كون ذلك الموجود الخارجي هو الموضوع او المادة بل المنظور مجرد كونه موجوداً في الخارج وهذا المعنى حاصل في امكان العقل أيضاً فافهم.

قال المحشّي: فقوله «بل هو امكان وجود في الخارج» إضراب عن مجموع الكلام[٤].

لا يخفى انه على ماذكره يكون المعنى على سلب العلية فقوله : «أي العلة

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠١.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٣.

(٣) «ب» ـ: فيكون متعلّقاً بشيء خارجي ... تعلّقه بالشيء.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٣.

والمعلول»[١] كأنه أراد به العلة والمعلول المعتبرين سلباً ولا يخفى ما فيه.

قال المحاكم: وبهذا الاعتبار موجود في الخارج لانه موجود في موجود خارجي هو العقل[٢].

لا يخفى أن حمل كلام الشارح على هذا المعنى بعيد جداً كيف وهذه شبهة ركيكة على ما سيصرّح المحاكم بعد ذلك وأيضاً ما سبقه من ان الامكان ليس بموجود في الخارج وكذا ما يحققه من قوله: «لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل»[٣] وقوله: «لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على أنّها صورة شيء لموجود خارجي»[٤] وقوله «الاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على أنها صورة شيء في الخارج»[٥] كلها مناف ظاهراً لحكمه على الامكان بالوجود الخارجي ولابد في دفع المنافاة من ارتكاب التخصيص في الوجود الخارجي المنفي في هذه المواضع بحمله على الموجود الخارجي الذي لا يكون من قبيل القيام بالعقل بل الظاهر ان يبنى كلامه لا على هذه الشبهة الركيكة بل على ان العلم موجود في الخارج ويكون مراده من ان الامكان من حيث كونه قائماً بالعقل موجود في الخارج أنّ صورته العلميّة موجودة في الخارج وهذا إن فرض أنه لم يكن موافقاً للواقع لكن ليس بشناعة القول بهذه الشبهة كيف والمشهور بين القوم ذلك وعلى هذا لا حاجة الى التخصيصات المذكورة أيضاً لان الامكان نفسه موجود ذهني وان كانت صورته العلميّة موجودة في الخارج على ان امر

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٣.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠٥.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٠٥.

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفس المصدر.

التخصيصات سهل مع ان في اكثر المواضع المذكورة لا حاجة الى التخصيص بل يمكن حمل نفي وجوده في الخارج على نفي وجوده فيه في المحل كما سنشير اليه انما العمدة هو لزوم البناء على مثل ذلك الأمر الركيك ويمكن أيضاً حمل الوجود الخارجي في الخارجي في العقل على ما يحذو حذوه في ترتب الاثر على ما قيل في مثل هذا المقام.

قال المحاكم : من حيث إنّها في العقل[١].

هذا التخصيص لا وجه له لانّ الصفات الاعتبارية لا يلزم ان تكون عوارض الاشياء بحسب حصولها في العقل بل يجوز أن يكون عوارض خارجيّة هذا اذا كان الضمير راجعاً الى الموجودات الخارجيّة واذا كان راجعاً الى العوارض والصفات فلا معنى له أيضاً كما لا يخفى فتدبر.

قال المحشّي : وموجودة في الخارج من حيث إنها محكومٌ عليها[٢].

قد عرفت المراد من الوجود الخارجي على ان الشارح ها هنا لم يصرّح بالوجود الخارجي بل قال: «بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها»[٣] وهذا لا يابى عن الحمل على الوجود الذهني لكن بعد ما صرّح سابقاً أن الإمكان من حيث وجوده في العقل موجود في الخارج لا ينفع هذا القول ها هنا اذ الاشكال مع ذلك باق بحاله فلابد من حسم مادته كما ذكرنا.

قال المحاكم : على انّ هذه شبهة ركيكة لا يليق خطورها لمن له أدنى

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠٥.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٠٦.

مسكة[1].

قد عرفت انه لا يلزم بناء كلام الشارح على هذه الشبهة الركيكة بل هـذه الشبهة الركيكة خطر يبال المحاكم وإلّا فالشارح لا يبالي بها.

قال المحاكم : ومن العجب أن شيئاً يكون موجوداً في الخـارج بـاعتبار معدوماً في الخارج باعتباره[2].

لا يخفى انه لو كان بناء كلام الشارح على الشبهة التي ذكرها المحاكم وكان قائلاً بوجود الإمكان في الخارج باعتبار وجوده في العقل لما كان عجب من جهة هذا الذي ذكره المحاكم أي من كون شيء موجوداً في الخارج باعتبار معدوماً فيه باعتبار اذ على هذا يكون محصّل كلام الشارح ان الامكان باعتبار وجوده فـي الممكن ليس موجوداً خارجيّاً أي ليس من قبيل الصّفات الموجودة في الخارج كالبياض والسّواد ونحوهما بل من قبيل الموجودات الاعتبارية كالعمى ونحوه مما ليس له في المحل إلّا الوجود الرابطي لا الوجود في نفسه واذا تصوّره العقل ووجد فيه يصير موجوداً خارجيّاً وما أدري أيّ عجب فـيه وأي شـناعة له بـل العجب ممّن يتعجب من هذا ونعم ما قال : «نعم الزناد قد يكبو والجواد قد يـعثر حين يعدو»[3].

قال المحشّي : أقول : حمل كلام الشارح على هذا بعيد غاية البعد[4].

أنت خبير بأنه لا بعد فيه أصلاً بل هو على وفق ما صرّح به سابقاً ومثل هذا كيف يمكن أن يحكم عليه بالبعدية غاية البعد.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠٦.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٣.

قال المحشّي : والحق انّ مراده ﷺ أنّ الواقع هو أنّ هذه العوارض أحكام الموجودات الخارجية.[١]

هذا مع كونه غير موافق لما سبقه بعيد غاية البعد عن عبارته ها هنا إذ ظاهر أنّ قوله : «بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها»[٢] انها موجودة من هذه الحيثية مطلقاً بحيث يشمل الامكان الذي نحن بصدده لا أنها موجودة من هذه الحيثية ان صح الحكم عليها بالحكم الخارجي وما نحن فيه ليس كذلك على ان قوله: «بل تكون موجودة» في مقابل قوله: «غير موجودة في الخارج» يشعر بأنها موجودة في الخارج ولا اظنك في مرية من أن مثل هذا التوجيه لا يرتكبه ذو مسكة.

ثم ليت شعري ان المحشّي مع عدم محافظته لموافقة هذه العبارة مع سابقها من ان الامكان موجود في الخارج باعتبار قيامه بالعقل لِمَ لم يحملها على الوجود الذهني كما ذكرنا آنفاً فيصير حاصل كلام الشارح ان احكام الموجودات الخارجية لا يجب أن تكون موجودة في الخارج باعتبار أنّها أحكام الموجودات في الخارج بل يوجد في الذهن باعتبار حكم العقل عليها وكأنه راعى المقابلة التي ذكرنا آنفاً لكن لا يخفى ان تفويت تلك المقابلة أسهل كثيراً من ارتكاب هذا التوجيه البعيد فأفهم.

قال المحشّي : وحينئذٍ لا يرد ما أورده بقوله: «بل هو من سقط الكلام»[٣].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٣.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٠٦.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٤. وما نقله من القول هو كلام المحاكم. راجع «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠٦.

لا يخفى انّ ماذكره المحشّي من التوجيه لا مدخل له في دفع هذا الايراد لان حاصله ان احكام الموجودات الخارجيّة ليست موجودة في الخارج باعتبار انها احكام لها بل يوجد في الخارج اذا كانت محكوماً عليها بالحكم الخارجي ومحصّل الايراد ان حكم الشارح بأن احكام الموجودات الخارجي لا وجود لها في الخارج بحيثية لا معنى له لانها بأيّة حيثية كانت اما ان يكون موجودة في الخارج او في العقل وعلى التقديرين موجودة في الخارج اما على الاوّل فظاهر واما على الثاني فلما ذكره الشارح سابقاً من ان الموجود في العقل موجود في الخارج بناء على الشبهة المذكورة.

وانت خبير بأن توجيه المحشّي لا مدخل له في دفع هذا الايراد انما هو بان يقال لا نسلّم ان احكام الموجودات الخارجيّة بأيّة حيثية كانت اما موجودة في الخارج او موجودة في العقل بل هي من حيث كونها موجودة لها بالوجود الرابطي اي كون موصوفاتها منضمة بها في الواقع لا يكون موجودة اصلاً لا في الذهن ولا في الخارج ثم العقل اذا تصوّرها يصير موجودة فيه وحينئذٍ لا اشكال اصلاً سواء قلنا انّ الموجود في العقل موجود في الخارج كما يوهمه ظاهر كلام الشارح أو لا فظهر أن السقط انما هو كلام المحاكم لا الشارح.

فإن قلت: اذا لم يكن شيء موجوداً لا في الخارج ولا في الذهن لا يمكن ان يكون موجوداً لشيء على ماذكره الشيخ من ان المعدوم المطلق لا يمكن ان يكون ثابتاً لشيء.

قلت: أولاً انّ هذا غير مسلّم لابد له من دليل وثانياً ان بعد تسليم ذلك غاية ما يلزم منه ان يكون الشيء الذي يثبت لشيء لابد ان يكون موجوداً في الخارج او في الذهن وهذا لا ينافي ما ذكرنا لانّ حاصل ما ذكرنا ان الصفة باعتبار كونها

في الموصوف لا يلزم ان يكون لها وجود في نفسها بل بهذه الحيثية يكون لها الوجود الرابطي فقط ولا ينافي ذلك ان يتوقف هذا الوجود الرابطي على وجود الصّفة في ذهن من الاذهان كالمبادي العالية على رأيهم او يستلزمه من دون توقف وهو ظاهر.

فإن قلت: الوجود الذي للصّفة في نفسها في المبادي العالية مثلاً ظاهر انه لا مدخل له في وجودها للموصوف فلو اقتضى وجودها للموصوف وجودها في نفسها للزم ان يقتضي وجودها في نفسها في الموصوف لكن لا بوجه خارجي كوجود السّواد والبياض بل بوجه آخر.

قلت: الذين يقولون بأن الاتصاف بصفة يقتضي وجود الصفة في نفسها لا يقولون إلّا بلزوم وجودها في المبادي العالية مثلاً لا لوجودها في موصوفها بنحو آخر غير الوجود الخارجي كيف وهذا لا معقولية له اصلاً اذ غير الوجود الخارجي ليس إلّا الوجود في قوة مدركة ولو قيل المراد الوجود النفس الأمري لا الخارجي والذهني فهو لا معنى له، إلّا أنّ له منشأ انتزاع، وعلى هذا يصير النزاع لفظياً، إذ القائلون بأنّ الاتصاف لا يقتضي وجود الصفة في نفسها قائلون أيضاً بأنّ لها منشأ انتزاع، إذ الموصوف إمّا في الخارج إن كان الاتصاف خارجياً وفي الذهن إن كان ذهنياً بحيث ينتزع منه العقل السليم هذه الصفة. فعلى هذا إن سلّم أنّ الوجود في المبادي العالية مثلاً ممّا لا مدخل له في صحّة الاتصاف والارتباط له بها كان إيراداً على القائلين بهذا القول لا عيناً وهو ظاهر.

فإن قلت: قد تقرّر عندهم أنّ الوجود في نفسه للصفة هو وجودها في الموصوف، فيلزم أن يكون كلّ صفة موجودة في الموصوف في نفسها.

قلت: هذا غير مسلّم، بل البديهة تحكم بخلافه، إذ الوجود الرابطي

والوجود في نفسه إمّا نوعان متباينان من الوجود المطلق أو الوجود مشترك لفظي بينهما ولا يصحّ أن يصير أحدهما عين الآخر ، وأيضاً نجد الفرق ضرورة بين البياض والصفات الاعتبارية التي يتّصف بها الأشياء في الخارج ، وليس بمجرّد المحسوسية وعدمها ، بل يحكم العقل بأن يكون مثل السواد والبياض في الوجود يستحيل التسلسل فيه مع قطع النظر عن المحسوسية والصفات الاعتبارية لو كانت مثلهما في الوجود الخارجي ليبطل التسلسل فيهما أيضاً مع أنّه واقع .

فإن قلت : لعلّ الوجود الذي لهذه الصفات في نفسها ليس وجوداً خارجياً بل نحو آخر لا يبطل التسلسل فيه .

قلت : أمّا أولاً فالفرق بين الوجودين غير معقول إذ وجود البياض والسواد في نفسهما في الخارج لمّا كان باعتبار وجودهما للجسم في الخارج لزم أن يكون وجود الإضافات أيضاً للجسم في الخارج وجوداً خارجياً لها والفرق تحكّم . وأمّا ثانياً فلأنّ الوجود بنحو آخر إمّا في قوّة مدركة وهو غير معقول فيما نحن فيها كما لا يخفى ، وإمّا أن يقال : إنّه موجود في نفسه أي له منشأ انتزاع فلذلك ممّا يجعل النزاع لفظياً كما مرّ آنفاً ، وأيضاً هذا ينافي ما يقولون إنّ الاتصاف يقتضي وجود الصّفة في الجملة لا في خصوص ظرف الاتصاف اذ على هذا يكون وجود الصفة في ظرف الاتصاف قطعاً كما وجود الموصوف فتأمل.

قال المحشّي : بل مقصوده ان الامكان انما يقال[1].

فيه اولاً انه بعيد كل البعد وثانياً انه اذا كان مراده من وجود الامكان في الخارج باعتبار قيامه بالعقل انه موجود فيه بالعرض باعتبار ان محله موجود فيه

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٤.

فلم ينف وجوده في الخارج باعتبار كونه متعلقاً بشيء خارجي مع انه موجود فيه أيضاً بالعرض بهذا الاعتبار وهو ظاهر ثم لا ادري انه لما كان ارتكب هذا التوجيه في كلام الشارح هذا فلم ارتكب تكلفاً آخر سابقاً في توجيه كلامه الاخر أي ان احكام الموجودات موجودة من حيث كونها محكوماً عليها اذ يكفي هذا التوجيه في توجيه ذلك الكلام أيضاً بأن يقال مراده انها موجودة في الخارج بالعرض باعتبار كونها محكوماً عليها أي موجودة في العقل على قياس ما سبقه فتدبر.

قال المحشّي: وعلى ما ذكرنا يكون الخارج ... ـ الى قوله ـ وقد علمت.[١]

لا يظهر لهذا الكلام معنى لانّ مراده بالخارج في كلام الشارح ان كان الخارج الذي نفاه فلا يصحّ انه محمول على العام المتناول للوجود من جهة القيام بالذهن لان هذا الوجود وجود بالعرض على ما قرره المحشّي والشارح لم ينف هذا الوجود وأيضاً متى يكون هذا هو المعنى الظاهر كما ذكره وان كان الخارج الذي اثبتهفبطلانه اظهر ويمكن ان يتكلف ويحمل على الاوّل ويقال مراده من الوجود من جهة القيام بالذهن هذا الوجود على تقدير كونه وجوداً خارجياً بالذات على ما أسنده المحاكم الى الشارح فافهم.

قال المحشّي: وبما قررنا ظهر انعكاس التشنيع[٢].

قد عرفت انه لم يظهر بما قرره انعكاس التشنيع بل ما قرره كأنه يوجب تشنيعاً عليه أيضاً والموجب لانعكاس التشنيع ما قررنا فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٠٥.

قال الشارح : وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه[1].

الظاهر من كلام المحاكم انه حمل هذه العبارة على ان الامكان صفة للشيء بالقياس الى وجوده بتقدير لفظة الوجود والظاهر انه ليس كذلك اما اولا فللاحتياج الى التقدير واما ثانياً فلإباء ذكره الشارح بعد ذلك من أنه بالاعتبار الثاني كاضافة الى مضاف اليه عنه لظهور أنه بهذا الاعتبار أيضاً كعرض في موضوع بالنسبة الى الشيء ولا فرق بينه وبين الاعتبار الاول بالنسبة الى موضوع الشيء وقد حكم انه بالاعتبار الاول كعرض في موضوع بالنسبة الى الموضوع والذي يفهم ظاهراً من عبارة الشارح ان الامكان معناه كون الشيء في الموضوع بالقوة وهذا المعنى صفة للموضوع باعتبار انه حاصل فيه لان الموضوع يصدق عليه ان الشيء كان فيه بالقوة فوجوده في الموضوع كوجود العرض في الموضوع وصفة للشيء باعتبار ان هذا الكون بالقياس اليه لانه كون ذلك الشيء في الموضوع فهو كاضافة الى مضاف اليه لان الكون مضاف الى الشيء وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده من كونه صفة للشيء باعتبار الاضافة اليه مجرّد إضافتها إليه، لا ان له صفة على حدة كما يشعر اليه ظاهر قوله: «وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة الى مضاف اليه»[2] ويكون اطلاق الصّفة مسامحة وثانيهما ان يراد أن الاضافة الى الشيء يصير منشأ لصفة له واول الكلام يؤيد الثاني كما ان آخره يؤيده الاوّل فتأمل.

قال الشارح : ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء إلّا في غيره لم يمتنع أن

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٠٦.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٠٦.

يقوم إمكانه أيضاً بذلك الغير.[1]

هذا الكلام مختل جداً إذ عدم إمكان وجود الشيء إلّا في غيره لا يستلزم عدم جواز قيام امكانه بغيره كيف وامكان الشيء له اختصاص ناعتي بالنسبة اليه ولا يصحّ إثباته الى غيره اصلاً سواء كان محلاً له أولا نعم يمكن ان يصير منشأ لقيام صفة اخرى بغيره وهو غير مفيد ها هنا.

وتفصيل الكلام ان امكان الشيء اما ان يوجد بمعنى انه ليس وجوده ولا عدمه ضرورياً بالنسبة اليه الذي هو الامكان الذاتي فظاهر انه حينئذٍ لا يمكن ان يقوم بغيره اصلاً ولا معنى له قطعاً وعدم امكان وجوده إلّا في غيره لا يجوّز ذلك بوجه من الوجوه وانكاره سفسطة نعم يمكن ان يوجد صفات اعتبارية اخرى لمحله مثل انّ هذا المحل بحيث ان حاله او ما يصح حلوله فيه ممكن ذاتي ونحوه وهذا لا ينفع في المقام لان الشيخ اثبت ان الامكان متحقق حال العدم بانه لو لم يكن متحققاً لكان المعدوم ممتنعاً فلا يصح ان يوجد، وظاهر انّ ما يلزم الامتناع من نفيه هو الامكان الذاتي الذي هو صفة للشيء ولا يمكن قيامه بغيره أصلاً واما ان يوجد بمعنى انه يمكن وجوده في غيره وهذا المعنى يمكن أن يجعل تارة صفة للشيء وتارة صفة للغير لا بمعنى ان واحداً يكون تارة وباعتبار صفة للشيء وتارة وباعتبار صفة للغير لانّ ذلك باطل قطعاً بل انه ان اخذ بمعنى كون الشيء بحيث يمكن وجوده في غيره كان صفة للشيء وان اخذ بمعنى كون الغير بحيث يمكن وجود الشيء فيه كان صفة للغير وحنيئذٍ نقول ان الامكان بهذا المعنى لا يصح ان يراد ها هنا لانه استدل على تحققه حال العدم بانه يلزم من عدم تحققه الامتناع وقد عرفت ان الامكان الذاتي هو الذي يقابل الامتناع ويلزم من عدم

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٠٦.

تحققه تحققه سلّمنا صحّة ارادته لكن ظاهر أنه لابد ان يؤخذ بالمعنى الذي هـو صفة للشيء لان الكلام فيه وبهذا الاعتبار لا يمكن أن يؤخذ بالمعنى الذي هـو صفة للشيء لان الكلام فيه وبهذا الاعتبار لا يمكن ان يوجد في الغير ووجوده في الغير باعتبار آخر لا ينفع في الاستدلال.

وغاية ما يمكن أن يقال ان الامكان بأي وجه أخذ وان كان معناه الذي هو صفة للشيء ليس صفة للغير بل صفة الغير معنى آخر والكلام في صفة الشيء لكن نقول ان هذه الصفة للشيء يستلزم صفة اخرى للغير كما عرفت وحينئذٍ تقرير الاستدلال هكذا ان الشيء حال العدم له امكان بالضرورة بأي معنى كان وهـذا الامكان يلزمه[1] ان يكون شيء موجود في هذه الحال يقوم به معنى آخر هـو لازم من ذلك الامكان وانت خبير بأنه بعيد من كلام الشارح بل الظاهر من كلامه انه يزعم ان امكان الشيء حالة العدم قائم بمادته او موضوعه وهو كما ترى.

ثم قد ظهر مما سبق ان ارتكاب مثل هذا التوجيه البعيد أيضاً لا يسمن ولا يغني من جوع لان غاية الامر ان يكون هذا الاستدلال مغالطة في ان في الحوادث التي لابد ان يكون موجودة في محل او مع مادة يجب ان يكون موضوع او مادة سابق على وجوده على ما عرفت مع ظهور حل مغالطة واما في الحوادث التي لا يلزم ان يكون موجودة في محل او مع مادة فلا يتوهم كونه مغالطة ايضاً في اثبات امتناع وجوده لعدم الارتباط بينهما بل انما يتم الدليل لو ثبت ان الامكان الذاتي امر موجود في الخارج واين هو مع ان الشارح اعترف في غير موضع باعتباريته فما ادرى ان الشارح اي شيء تخيل في تعريضه لاتمام الدليل بهذا الوجه الطويل وسعيه فيه فهل كان غرضه مجرّد دفع ايرادات الامام في نظر العوام؟ فهذا غرض

---

(١) «ب» +: في الحوادث.

سهل لا يليق بمثل الشارح أو اعتقد انه في الواقع يندفع ايراده ويكون الدليل تماماً فهو أيضاً بعيد منه وكيف يتصور ان يغفل مثله عن مثله وبالجملة المقام مقام التحير التام لكن ليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام بل مثله كثير والله الموفق للمرام وبه الاعتصام.

قال المحشّي : نعم للشارح أن يقول لنا أن نقرر كلام الشيخ بوجه آخر[١].

فيه نظر لان للامام ان يقول ان حمل كلام الشيخ على هذا المعنى لا ثمرة له اصلاً اذ بعد الحمل على هذا المعنى أيضاً لابد من اثبات وجودية الامكان الذي جعلتموه صفة الموضوع او المادة اذ بدون اثبات وجوديته لا يتم المطلوب اذ غاية الامر ان يسلم ان الحادث قبل وجوده لموضوعه او مادته امكان وجوده فيه وهذا الامكان مالم يثبت انه امر وجودي لا يلزم منه وجود الموضوع او المادة كما عرفت واثبات وجودية هذا الامكان أيضاً في مرتبة اثبات وجودية امكان الحادث من دون تفرقة اصلاً فما الفائدة في العدول اليه ولو لم يتمسك بهذا بل يتمسك بما ذكره المحاكم فيصير مغالطة صرفة كما عرفت على انه على هذا غاية ما يتوهم اتمام الدليل في مادة الحادث الذي له موضوع او مادة ويجوز ان يكون حادث ليس كذلك ولا يتم الدليل فيه قطعاً إلّا باثبات وجودية امكان الحادث ألبتة . فظهر أنّ هذا العدول ليس إلّا العدول عن الصّواب وان لم يكن صوابٌ ولم يفد سوى التطويل والاطناب.

قال المحشّي : فهذه المقدمة اشارة الى جواب اعتراض الامام واما باقي كلامه فلزيادة تحقيق وتقرير الكلام[٢].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٥ .

(٢) نفس المصدر .

قد عرفت حال جوابه من اعتراض الامام وتحقيقه وتقريره للكلام.

قال المحاكم : على أن الإمام خالف ترتيب البحث[١].

قد مر ان المحاكم جعل دأبه المؤاخذة بمثل هذه الامور وهو غير لائق بالمحصّلين مع انك قد عرفت سابقاً ان المعارضة لا يلزم ان يكون تسليماً للدليل حتى يكون النقض بعدها منعاً بعد التسليم فافهم.

قال الشارح : وهي أيضاً صفة لوجوداتها[٢].

هذه العبارة أيضاً نظير العبارة السابقة وحالها حالها فتذكر.

قال المحاكم : وأما المعارضة فلأنا نختار أن وجود الحادث يتوقف على عدم الأولوية[٣].

فيه نظر اما اوّلاً فلانه خلاف الواقع وخلاف ما ذكره الشارح لانه صرّح بأن الحادث يحدث مع الوجوب الذي نزله منزلة الاولوية غير متأخر عنه ولا متقدم عليه واما ثانياً فقد اغمضنا عن ان الشارح صرّح بخلافه لكن نقول من أين استنبط هذا المعنى من كلام الشارح ؟ فكأنه استنبط من انه ذكر ان الوجوب انما يتحقق بأن يتم استعداد مادته او موضوعه[٤] وذلك الاستتمام متعلق بشرائط يستجمعها الحركة اذ ظاهر ان الشرائط التي يستجمعها الحركة يصير معدومة عند مشروطاتها فمشروطاتها يتوقف على عدمها اللاحق فمن ها هنا يتفطن للجواب عن معارضة

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠٨.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٠٨.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠٩.

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٠٩.

الإمام بأنّ الحادث يوجد عند عدم الأولوية، لكن عدمها اللاحق وهذا فهم عجيب واستنباط غريب.

والصواب ان يحمل كلام الشارح على انه دفع كلام الامام بأن الحادث يحدث عند الاولوية بل الوجوب من غير تقدم وتأخر وهو يحدث باعتبار الشرائط المتعاقبة الغير المتناهية من دون لزوم محال وتلك الشرائط معدات للمادة فلابد من مادة فافهم.

قال الشارح : وجوبه انما يتحقق بأن يتم استعداد مادته أو موضوعه لقبوله.[1]

فيه منع اذ يجوز أن يكون وجوبه يتحقق بمجرد الشرائط المتعاقبة الغير المتناهية على زعم من يقول بقدم العالم او بمجرد انقضاء الزمان الوهمي ووصوله الى حد معيّن على رأي مخالفيه من دون حاجة[2] الى استعداد مادة ولو تمسّك في اثباته بما قرره المحاكم سابقاً فقد عرفت حاله أيضاً.

قال المحاكم : وان لم يستلزم لم يتم المعارضة في الصغرى[3].

فيه أنا نختار انه لا يستلزم لكن لا يلزم منه ان لا يتم المعارضة في الصغرى لانّ بناء المعارضة ليس على وجود الاولوية ولزوم التسلسل في الامور الموجودة في الشق الأول من الترديد بل بناؤها على انه اذاكان حدوث الحادث مع حدوث الاولوية في الزمان فينقل الكلام الى حدوث الاولوية في هذا الزمان

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٠٩.

(٢) «ب» ـ: بقدم العالم ... حاجة.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٠٩.

سواء كانت الاولوية موجودة في الخارج او لا اذ ظاهر انها وان لم تكن موجودة في الخارج لابد لها من سبب وهكذا الى غير النهاية وذلك باطل لا باعتبار لزوم التسلسل المحال بل باعتبار أن عللاً ومعلولات لا نهاية لها سواء كانت موجودة في الخارج او لا يمكن ان يحصل دفعة من غير مقتض خارج لان جميع تلك الامور بحيث لا يشذّ منه شيء كان أمكن ان لا يوجود في هذا الآن الذي وجدت فلم لم يتحقق هذا المعنى وتحقق خلافه وهو وجود جميعها في هذا الآن على ما هو المشهور في بعض براهين اثبات الواجب تعالى وظاهر انه لا فرق في هذا المعنى بين الموجودات الخارجيّة والنفس الامرية.

ولا يخفى أن حمل كلام الامام على ماذكرنا وان كان بعيداً في الجملة لكنه ليس بحيث ينقبض منه الطبع السّليم ويشمئز كما في بعض التوجيهات البعيدة التي يرتكبونه ونقول انه ناش من التعصّب واللجاج فافهم.

[الفصل السابع من النمط الخامس]

قال المحشّي : أقول يظهر من هذا الكلام انّ التقدّم الذاتي بالمعنى الأعم يرجع الى الأحقية في الوجود[1].

لا يخفى انه لا دلالة لكلام الشيخ على هذا المعنى اصلاً اذ الظاهر أن مراده ان هذا التقدم باعتبار استحقاق الوجود أي المتقدم يصير اولاً مستحقاً للوجود أي يصير الوجود واجباً له ثم يصير المتأخر مستحقاً للوجود بهذا المعنى وليس فيه دلالة بل ايماء الى ان هذا التقدم يرجع الى احقية الوجود مع ان احقية الوجود ليس معنى محصّلاً يصلح لان يبحث عنه في العلوم البرهانية فافهم.

قال الشارح : ولهذا خصّه الشيخ بأنه الذي يكون باستحقاق الوجود[2].

فيه نظر لان كلام الشيخ لا يدل على انّ المقتضى لهذا التأخر هو ذات المتأخر وليس معنى انّ هذا التأخر يكون باستحقاق الوجود أن الذات مستحقة له بل معناه ما ذكرنا في الحاشية السابقة وليت شعري كيف يمكن ان يستنبط هذا المعنى من هذه العبارة وأي دلالة لكون التأخر باعتبار استحقاق الوجود أن يكون الذات مستحقة للتأخر.

لا يقال : المتبادر من الاستحقاق ان يكون بالذات فاذا كان استحقاق

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٦.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١١١.

الوجود بالذات كان التقدم والتأخر أيضاً بالذات.

لانهما باعتبار استحقاق الوجود لان كون استحقاق الوجود ها هنا بالذات مما لا يصح لان الكلام في الممكنات وكيف يمكن ان يكون استحقاق الوجود فيها بالذات والشارح وقع في هذه الورطة اقتفاء بالامام حيث قال في تفسير هذه العبارة: «واعلم انّ معناه ان القلبية الحاصلة بالزمان والمكان غير واجبة لان الذي وجد في الزمان المتقدم كان يصح حصوله في الزمان المتأخر وبالعكس وكذا القول في القبلية بالمكان وأمّا القبلية الواجبة فهي ان يكون وجود هذا عن ذلك ووجود ذلك ليس عن وجود هذا»[1] انتهى من دون تأمل في حقيقة الحال.

قال الشارح واعلم أن المتأخر بالمعلولية يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية[2]

هذا مما ذكره آنفاً فالأولى أن يحال عليه فافهم.

قال الشارح: هو بيان التأخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه[3].

يمكن ان لا يخصّ الكلام ببعض الاقسام بأن يراد يكون وجود المتأخر عن المتقدم مدخلية المتقدم في وجود المتأخر لا كونه فاعلاً له فافهم.

قال المحاكم: ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ الكتاب لأن وصول الحصول[4].

---

(١) «شرحي الإشارات» ج ١، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١١١.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١١١.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ١١٢.

هذا لا يصلح دليلاً لما جعله دليلاً عليه من عدم مطابقة التفسير لما في الكتاب وإنما هو تصحيح لجعل ضمير «بينه» في قول الشيخ: «فليس يتوسط هذا بينه» راجعاً الى علة المتقدم و «ذلك الآخر» إشارة إليها على ما هو في تفسير الشارح ولا يخفى ان جعل ضمير «بينه» راجعاً الى علة المتقدّم أو جعل ذلك اشارة اليه بعيد كل البعد وكأنه لهذا فسّر الإمام العبارة بما فسّر[١] إذ جعل ضمير «بينه» راجعاً الى الوجود والحصول الذي قبله ظاهر غير بعيد وكذا جعل «الآخر» إشارة الى المتقدّم لكن فيه ما ذكره المحاكم من انه يصير حينئذٍ قول الشيخ: «في الوجود»[٢] حشواً ولعل ارتكاب ما ارتكبه الشارح في التوجيه أهون من ارتكاب مثل هذا الاستدراك لكني رأيت في النسخة التي عندي من شرح الامام انه نقل أولاً عبارة المتن هكذا: «وأمّا الأخير فليس يتوسّط هذا بينه وبين الوجود»[٣] وعلى هذا لا إيراد على الامام اصلاً بل الظاهر حينئذٍ حمل العبارة على ما حمله اذ حمل الشارح بعيد بالنسبة إليه نعم نقلها ثانياً كما في هذا الشرح.

قال المحاكم: وعلى أي وجه يُفسّر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة[٤].

امر مثل هذه الزيادة في كلام الشيخ سهل اذ هو دأبه وعادته وكأن في موضعنا هذا لا يخلو عن توضيح ما وان كان في بعض المواضع ليس فيه ذلك أيضاً بل انما يزيد الايهام والتشويش.

---

(١) «شرحي الإشارات» ج ١، ص ٢٣٠.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١١١.

(٣) النسخة المطبوعة من شرح الإمام تتفاوت مع ما نقله المؤلف ﷺ من نسخته. راجع «شرحي الإشارات» ج ١، ص ٢٣٠.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ١١٢.

قال الشارح: لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج[١].

إن أراد أنّه لو انفرد عن وجود الغير فاللزوم مسلم لكن استحقاق العدم حينئذٍ ليس لذات الممكن بل لعدم علته فلا يتم الاستدلال اذ بناؤه على أن هذه الحال ثابتة لذاته حتى يلزم كونها متقدمة على ما بالغير الذي هو وجود وإن أراد انفراده عن الغير مطلقاً سواء كان وجوداً أو عدماً فذلك مما لا يمكن في الخارج ولا يكون على هذا استحقاق للعدم[٢] اصلاً وهذا محصّل ايراد الامام فافهم.

قال المحاكم: فنقول المراد أنه لا يكون موجوداً ولا معدوماً عند العقل[٣].

هذا مع ما أورد عليه المحشّي يرد عليه انه على هذا لا يستقيم الاستدلال الذي ذكره الشيخ من ان العدم او سلب الوجود بالذات والوجود بالغير وما بالذات متقدّم على ما بالغير اذ حينئذٍ لا يكون هذا الحال بالذات حتى يلزم أن يكون مقدماً على ما بالغير إلّا أن يتكلف ويقال ان ذلك الممكن يلزمه عدم حصول العلم به من مجرد تصوّر ذاته وكونه بحيث يحصل العلم بوجوده انما يثبت له باعتبار العلم بوجود علته فيكون ذلك العدم متقدماً على ذلك الوجود وهو كما ترى.

وأيضاً يرد عليه انه ليس موافقاً لما ذكره اخراً في ذيل قوله: «وجوابه أن الشيخ...»[٤] اذ الظاهر منه ان بناء الجواب على ان الممكن حال انفراده عن الغير بحسب اعتبار العقل لا يستحق الوجود ولا العدم وهذا اللاستحقاق يجب أن يكون سابقاً على الوجود لانه بالذات والوجود بالغير وما ذكره ها هنا لا ارتباط له

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١١٤.

(٢) «ب»: العدم.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ١١٤.

(٤) نفس المصدر، ص ١١٥.

به اذ بناؤه على انّ عدم العلم بوجوده سابق على العلم بوجوده فيجب ان لا يحمل كلام المحاكم ها هنا على ما فهمه المحشّي بل على وجه يوافق ماذكره آخراً بأن يقال المراد أن العقل اذا جرده عن وجود العلة وعدمها اي اخذ الماهيّة معراة عن وجود العلة وعدمها يجدها انها لا يستحق الوجود والعدم وهذا اللااستحقاق للممكن لذاته وهو ظاهر والوجود له بالغير وما بالذات مقدم على ما بالغير فيكون اللااستحقاق مقدماً على الموجود وهو معنى الحدوث الذاتي وعلى هذا يكون مراده من قوله: «حتى لا يسبق الوهم الى أن اللاوجود بحسب نفس[1] الامر» أن اللاوجود ليس مقتضى لذات الممكن حتى يكون متحققاً في نفس الامر باعتبار اقتضاء ذات الممكن له بل المتحقق في نفس الامر لا استحقاق الوجود بحسب الذات وعلى هذا يسلم الكلام من المحذور الفاحش الذي اورده المحشّي ومن عدم موافقة أولّه لآخره وان كان يتوجه عليه أيضاً ان يكون الحدوث الذاتي بهذا المعنى بعيد جدّ اذالظاهر من الحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالعدم لا بلااستحقاقية الوجود والعدم كيف ونسبة اللااستحقاقية هي الوجود والعدم على السواء والوجود والعدم أيضاً متساويان في انهما من الغير فلم يسمّى هذا اللااستحقاقية بالحدوث الذاتي ومسبوقية الوجود بالعدم لا مسبوقية الوجود بالوجود او العدم بالوجود وان كان الامر فيه هيّنا وأيضاً اللااستحقاقية المذكورة قريبة من الامكان ولا ريب ولا نزاع في كونه مقدماً على الوجود مع انه مرّ سابقاً عليته للاحتياج وظهر منه تقدمه على الوجود فأي وجه لجعل هذا مسألة على حدة والاطناب فيه، على انّ الامام ذكر هذا المعنى في اصلاح الدليل بعدما اورد الاعتراض عليه حيث قال: «واعلم انا اذا اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا الممكن

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١١٤.

لذاته يقتضي ان لا يكون مستحقاً للوجود والعدم من ذاته فهذه اللااستحقاقية مستحقة له لذاته فيكون لها تقدم على استحقاق الوجود والعدم وحينئذٍ يحصل منه الحدوث الذاتي»[١] انتهى وحينئذٍ لا وجه لجعل هذا الذي ذكره الامام جواباً عن اعتراضه وبسط القول والاطناب فيه على مافعله الشارح وعلى اي حال حمله على هذا اولى من حمله على ما حمله المحشّي لانّ فساده في غاية الظهور هذا.

ثم لا يذهب عليك انه يمكن حمل كلام المحاكم على الجواب الحق الذي ذكره المحشّي في توجيه الكلام اذ ليس فيه ما يابى عنه ويمكن جعل ما ذكره المحاكم آخر أيضاً موافقاً لهذا المعنى بتكلف كما يمكن جعله موافقاً للحمل الذي حمل عليه المحشّي أيضاً بتكلف كما لا يخفى وعلى هذا وان اندفع عنه ايراد المحشّي لكنه فاسد أيضاً على ما سنذكره فتدبر.

قال المحشّي : فهو في تلك المرتبة كانت مجردة عن الوجود والعدم[٢].

هذا مما لا محصّل له اصلاً لانه ان اراد ان الممكن حال تجريد العقل له عن وجود العلة وعدمها بل عن وجود نفسه وعدمه مجرد في الواقع عن الوجود والعدم ففساده ظاهر اذ في هذا الحال موجود في الذهن قطعاً واما في الخارج فاما موجود فيه او معدوم لا يخلو عن احدهما وان اراد انه مجرد بحسب فرض العقل فمسلّم لكن لا يجدي نفعاً في المقام اذ تجرده بحسب الفرض ليس حالة واقعية له ولا له بحسب الذات حتى يقال إنّه مقدّم على الوجود الذي هو بالغير، لا أقول إنّ التجرد الفرضي ليس له حالة واقعية له حتى يقال: انه خلاف الواقع بل انه باعتبار الفرض لا يصير التجرد حالة واقعية له وان كان التجرد الفرضي حالة

---

(١) «شرحي الإشارات» ج ١، ص ٢٣١.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٨.

واقعية وهذه الحالة وان كانت واقعية لكنها ليست بالذات قطعاً ولا يلزم تقدمها على الوجود من الاستدلال الذي ذكروه بل ليست مقدمة في الواقع أيضاً ضرورة انه يجوز أن يوجد الشيء من دون ان يفرضه العقل مجرداً قبله ولو فرض تقدمها أيضاً لما كان مطلوباً في هذا المقام اذ ظاهر انه ليس المقصود ها هنا ان وجود الممكن مسبوق بفرض تجرده عن الوجود والعدم وانه الحدوث الذاتي وكذا لو اريد تقدمها على فرض وجوده.

وان اراد انه مجرد في نظر العقل بمعنى انه لا يلاحظ العقل وجوده ولا عدمه فحاله أيضاً قد علم مما ذكرنا من عدم كونه بالذات وكونه غير مقدم وكون تقدمه غير مقصود في المقام.

ثم ما ذكره من ان الماهيّة في تلك المرتبة اي حال تجريدها عن الوجود والعدم ليس لها الوجود والعدم وتصحيحه بأنّ هذا ليس ارتفاع النقيضين المستحيل ظاهر البطلان لان في هذه المرتبة لا يلزم ان لا يكون موجوداً ولا معدوماً في الواقع بل العقل جرّدها عن الوجود والعدم وهذا لا حاجة له الى تصحيح وما ذكره المحقق الدواني في جواز ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة ليس في هذا المقام بل هو مقام آخر والمحشّي خلط بينهما كما لا يخفى عند التأمل في المقامين.سلّمنا انّ لها في هذه الحالة اي حالة تجريد العقل له عن الوجود والعدم مرتبةً ليست لها في هذه المرتبة لا الوجود ولا العدم بالمعنى الذي سنحققه لئلا يلزم ارتفاع النقيضين لكن ظاهر انّ هذة المرتبة وهذه الحالة ليست ذاتية لها اذ هذه المرتبة انما يحصل لها حالة تجريد العقل لها عن الوجود والعدم وكذا ما يكون في هذه المرتبة ولا شك ان التجريد ليس لها بالذات ولا واقعاً دائماً ولا ايضاً يجب ان يكون مقدماً على الوجود كما ذكرنا انّه يجوز ان يوجد الشيء من

دون ان تجرده العقل عن الوجود والعدم قبله ضرورة سواء اريد الوجود في الخارج او في الذهن غاية الامر ان يقال ان للممكن لذاته ان يكون بحيث يصح ان يجرّده العقل من الوجود والعدم وهذا المعنى لما كان له لذاته فكان مقدماً على الوجود الذي له بالغير وظاهر انّ هذا ليس المقصود بالحدوث الذاتي ولا يرجع محصّله إلّا الى ان الممكن لما لم يكن عين الوجود يجوز أن يجرّدهُ العقل من الوجود والعدم بخلاف الواجب تعالى فأنه لا يجوز في حقه تعالى ذلك لانه عين الوجود بزعمهم وهذا هو بعينه مسألة عينية الوجود في الواجب وزيادته في الممكن وليس مسألة أخرى يصلح لان يذكر على حدة وعلى تقدير كونه صالحاً للذكر على حدة ظاهر انه ليس المقصود بالحدوث الذاتي وان اريد بما ذكره معنى آخر فليبيّن حتى ينظر في صحته وفساده اذ لا يفهم منه معنى غير ما ذكرنا إلّا ان نرجعه أيضاً الى ما ذكره الامام من لا استحقاقية الوجود وقد عرفت حاله مع ان حمله عليه بعيد كل البعد بل لا يصح اصلاً ولو فرض صحته فاي ضرورة كانت تلجئه الى ايراد هذا المعنى بمثل هذا الكلام الطويل وهذا الاطناب والإسهاب. وبالجملة ليس في هذا المقام معنى اقرب مما ذكره الامام وهو ظاهر كما عرفت فتأمل.

قال المحشّي: ومن المعلوم أن لا علاقة علّية بين الشيء ونقيضه[1].

فيه للمنع مجال.

قال المحشّي: ولا يخفى أنّ المدعى على ما قرّرنا حق[2].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٠٨.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٠٩.

قد عرفت حال حقّية حق العرفان.

قال المحاكم: ومعناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود[١].

لا يخفى ان استحقاق الوجود لابد ان يراد به استحقاق الوجود بالذات حتى يكون سلبه صحيحاً اذ الاعم منه وممّا بالغير لا يصحّ سلبه قطعاً وعلى هذا لو جعل اللاوجود عطفاً على العدم أيضاً في كلام الشيخ لما كان فيه محذور إذ يصح ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته أي يستحق ان لا يكون موجوداً لذاته فلا فايدة في العدول عن كونه معطوفاً عليه الى غيره فالاولى ان يقال ان عدول الشارح ليس لاجل انه يرد السؤال عليه دون غيره كما ذكره المحاكم بل لاجل انه لو كان معطوفاً على العدم لكان معناه استحقاق اللاوجود وهو بعينه استحقاق العدم الذي كان معطوفاً عليه فيجب ان يحمل على انه معطوف على استحقاق العدم حتى يصير المعنى ان الممكن حال الانفراد عن الغير بحسب الخارج يستحق العدم وبحسب العقل لا يستحق الوجود ولا العدم على ما فصّله الشارح وان كان يصح ان يقال حينئذٍ انه يستحق اللاوجود لذاته ايضاً فتأمل.

قال المحاكم: لكن عدم العلة ليس غيراً في الخارج[٢].

فيه انه ان اريد انه ليس غيراً موجوداً فممنوع لكن لا يكفي في المقام إذ استحقاق العدم مستند اليه وان لم يكن موجوداً وان اريد انه ليس غيراً اصلاً فبطلانه ظاهر وان قيل انه اصطلح ها هنا على ان اريد بالغير الغير الموجود ويقال المراد ان الممكن اذا كان منفرداً عن الغير في الخارج بهذا الاصطلاح كان مستحقاً

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١١٥.

(٢) نفس المصدر.

للعدم فلا مشاحّة فيه ومسلّم أيضاً انه حينئذٍ يكون مستحقاً للعدم لكـن لا يتم الدليل بمجرّد ذلك اذ هذا الاستحقاق ليس في الواقع لذاته حتى يكون مقدماً على ما بالغير وكان قول المحاكم بعيد هذا : «وهب ان استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات» اشارة الى ما ذكرنا فافهم.

قال الشارح : وتقدير الكلام : كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيّته[١].

انت خبير بأنّ هذا الكلام من الشارح شديد الانطباق جدّاً على المعنى الذي ذكرنا من انّ الماهيّة بحيث يصح ان يجرّده العقل من الوجود اذ ليس الوجود عينه لكن قد عرفت حاله وعلى هذا ينبغي أن يحمل قوله : «وتقرير النتيجة أن تجرد تلك الماهيّة»[٢] ان كونها بحيث يصح ان يكون تجرّد لها قبل وجودها بالذات لا تجرّدها بالفعل فافهم.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١١٦.

(٢) نفس المصدر.

[الفصل الثامن من النمط الخامس]

قال المحشّي : فيه أنّه لا يكفي في التصدير بالتنبيه مجرد كون المدعى مذكوراً بلا دليل[1].

كان مراد المحاكم انه لما اورد الشيخ في هذا الفصل المدعى بلا دليل كان يشبه الفصول التي يصدر بالتنبيه فلذا صدره به ولزوم كون المدعىٰ واضحاً فيما صدر بالتنبيه انما هو اذا لم يبرهن عليه في فصل آخر فافهم.

قال المحشّي : بل الوجه أن يقال : هذا الطريق من الشيخ للتنبيه على تفاوت مراتب الطبائع[2].

الاوجه أن يقال غرض الشيخ من هذا الفصل ليس التنبيه على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة بل الغرض تفصيل ما يحتاج اليه المعلول وما به يتم العلة وقوله: «وجب وجود المعلول»[3] بناء على انه هكذا في الواقع وسيبرهن عليه وليس الغرض ذلك بل مجرّد الوقوع الا ترى الى قوله بعد ذلك : «لم يبعد أن يجب عنه»[4] فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٠.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١١٩.

(٤) نفس المصدر.

قال المحشّي : قلت : المراد بقولنا الشيء ما لم يجب وجـوده الى آخـر الحاشية[١].

لا يخفى ان ما ذكره القائل من قوله: «وإلّا لزم وجوب تحقق جميع اللوازم في انفسها»[٢] لم يرد به انه يلزم وجوب وجود اللوازم لذواتها أي يلزم ان يكون واجبة الوجود لذواتها حتى يجاب عنه بما ذكره المحشّي بقرينة قوله: «ولهذا قالوا فرق بين المشروطة بشرط الوصف والمشروطة ما دام الوصف»[٣] ضرورة أن في المشروطة مادام الوصف ليس وجوب المحمول وجوباً ذاتياً بهذا المعنى وكيف يتوهم احد انّ قولهم يجب وجود المعلول عند وجود العلة انه يجب وجوده لذاته بل اراد بالوجود في نفسه الوجوب المطلق الواقعي الذي يريدونه في الفرق بين المشروطتين بيانه ان الوجوب في المشروطة بشرط الوصف هو وجوب تحرك الاصابع مثلاً بشرط الكتابة لا في زمانها حتى انه يجوز ان لا يكون المتحرك في ذلك الزمان في الواقع باعتبار ان لا يكون الكتابة أيضاً واجبة والوجوب ما دام الوصف هو أن يكون التحرّك في ذلك الزمان واجباً في الواقع ، وذلك بأن يكون الكتابة أيضاً واجبة وهكذا علتها وعلّة علتها .

والحاصل ان الوجوب الاول بالنظر الى مفهومه لا يستلزم وجـوب عـلة الوجوب والثاني يستلزمه لكن ليس وجوباً بالذات بل بالعلة أيضاً وأنت خبير بأن الشيء مالم يجب في الواقع بالمعنى الثاني لم يوجد وان الوجـوب الاول ليس بمفيد اذ هو حاصل في صورة تسلسل العلل الى غير النهاية مع انه لا يـفيد فـي

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٠ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٠ .

(٣) نفس المصدر .

وجود شيء على ما بيّن في موضعه وعلى هذا يندفع جواب المحشّي.

فإن قلت: كان القائل هو المحشّي أيضاً وهو أعرف بقصده فلعلّه لم يقصد ذلك الذي ذكرته بل المعنى الآخر.

قلت: على هذا يرد عليه انه يظهر من كلامه انه لم يحصل معنى المشروطة على ماذكرنا وتوهم ان معنى مادام الوصف هو الوجوب الذاتي، وإلّا فما الوجه في تعليل هذا الفرق بما ذكره وهذا محذور عظيم وأيضاً نقول لا يهمنا ان يكون مراد القائل هذا بل نقول انه يمكن الفرق بين المسألتين المصدرة احديهما بالتنبيه والاخرى بالاشارة بهذا الوجه وحينئذٍ لا يرد ما اورده المحشّي هذا.

ثم لا يخفى انه وان لم يرد حينئذٍ ما اورده المحشّي لكن يرد ان ما سيذكره الشيخ في الفصل الآتي لا يثبت ازيد من الوجوب بشرطٍ الذي اعترف القائل بأنه ظهر في هذا الفصل لا الوجوب المطلق الواقعي كما هو الظاهر لكن لا يذهب عليك انه عند التأمل وامعان النظر كأنه يمكن استنباط الوجوب المطلق الواقعي منه كما يظهر عند التأمل ثم انه يمكن ايراد نظير هذا الايراد على الوجه الذي فهمه المحشّي ايضاً من كلام القائل فافهم.

قال المحشّي: والجواب أنّ مراده أنّه لم أقحم لفظ الجواز موضع الوقوع والوجوب حتى يقول في التالي لم يبعد موضع وجب[١].

لا يخفى ما فيه من البعد والاولى ان يقال ان قول الشيخ «لم يبعد ان يجب عنه» الظاهر منه ان عدم البعد على تقدير وقوع ما جوزه لا على تقدير جوازه كما هو الشايع في مثل هذه العبارة وظاهر انه حينئذٍ وجب ان يقول بدل «لم يبعد»،

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٠.

«وجب» ولئن تنزلنا عن ظهوره في ذلك فلا شك انه يحتمل العبارة ان يكون عدم البعد على تقدير الوقوع فيوهم ما هو خلاف الواقع فيجب اذن ان يقول وجب لئلا يتوهم ذلك لا يقال وجب أيضاً توهم ان يكون الوجوب على تقدير الجواز وهو أيضاً خلاف الواقع لانّ هذا التوهم بعيد جدّاً لا يخطر ببال احد وكيف يتوهم احد ان هذا الجواز يوجب وجوب ذلك؟! فتأمل.

[الفصل العاشر من النمط الخامس]

قال المحشّي : أقول فيه نظر إذ المفروض أن الوجود أولى بـالنسبة إلى العدم.[1]

فيه نظر اذ مراد المحاكم أنه إذاكان بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى فاذا كان في كلا الحالين المتحقق مجرد الوجـهان فـقط فكان الصدور ترجيحاً لاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا لمرجـح وهو بعينه ماذكره المحشّي في الصّواب فاندفع هذا النظر فتدبر.

قال المحاكم : ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي إلّا الفرق بين الترجيح بلا مرجّح والترجّح بلا مرجح[2].

فيه نظر اذ على تقدير معقولية هذا الفرق نقول هل تخلف العـالم عـن الله تعالى امر واقعي نفس امري ام بمجرد الفرض والتوهم والثاني ظاهر انه خلاف الاجماع الواقع بين المليين وعلى الاول نقول اذا كان العالم متخلفاً عن الله تعالى في الواقع بحيث يتوهم من تقدمه[3] امتداد ازلي فهذا الامتداد لابدّ له من راسـم وهو الحركة عند الحكماء فلزم القدم ايضاً وان قلنا بجواز الترجيح من دون مرجح

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١١.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٢١.

(٣) «ب»: بعدمه.

وتخلف المعلول من علته التامة فلم يجد هذا التجويز اصلاً وان منع توقف تحقق هذا الامتداد على الحركة والجسم فليمنع اولاً ذلك وليقل ان الزمان امر وهمي ينتزع من بقائه تعالى ولا يحتاج الى حركة ومتحرك وهو مع كونه وهميّاً نفس امري ويجوز أن يكون اجزاؤه الوهميّة شرائط ومعدات لوجود الحوادث فيمكن ان يكون العالم بجملته حادثاً ويكون حدوث اول صادر موقوفاً على انقضاء جزء معيّن ازلي من الزمان كما يقول الحكماء في حدوث الحوادث بعينه.

لا يقال : لعلّهم لا يجوّزون ان يكون اجزاء مثل هذا الامر الوهمي شرائط لوجود شيء في الخارج.

لانهم اذا جوّزوا كون التخلف الواقع في نفس الامر بين الله تعالى وبين العالم باعتبار هذا الامر فلم لم يجوزوا ذلك والفرق تحكم.

ثم لا يخفى ان الحكماء أيضاً لم يمكنهم ان يقولوا ان مثل هذا الامر لا يجوز ان يكون له مدخل في وجود الاشياء في الخارج لان المشهور بينهم سيما من زمان الشيخ ان الحركة القطعية والزمان لا وجود لهما في الخارج وانما الموجود الحركة التوسطية والان السيال وظاهر ان وجود الحوادث وصحة ارتباطها بالقديم انما يكون من جهة توسّط الزمان والحركة القطعية وهما غير موجودين في الخارج بل في نفس الامر فاذا جوزوا ذلك فليجوز أيضاً هذا بلا فرق اذ ظاهر ان وجود الحركة التوسّطية والان السيال لا يؤثر في الفرق اذ كما انهما منشأ انتزاع الزمان والحركة القطعيّة عندهم كذلك ذات الله تعالى منشأ انتزاع الزمان على هذا القول فاذا كان وجود منشأ انتزاعهما في الخارج كافياً في هذه المرام فهو متحقق على هذا القول ايضاً فلم يبق شيء سوى ان يقول الحكماء أن انتزاع الزمان لا يمكن إلّا من الان السّيال والحركة التوسطية وهو ليس الا مجرد

ادعاء من دون دليل ولا برهان وقد فصّلنا القول فيه فيما سبق فتذكر.

قال المحشّي : هذا الكلام مشهور بين الأصحاب وليس فيه تحقيق لأنّ الترجيح بلا مرجّح مستلزم للترجح بلا مرجّح[١].

قد قال بعض المجوزين للترجيح بلا مرجح انه لا نقول بأن الفاعل المختار يجب ان يتحقق له الارادة حتى يصدر منه شيء بل نقول ان الفاعل الذي له القدرة والشعور له ان يفعل كلاً من طرفي الفعل لا بأن يحدث له ارادة موجودة بل الارادة والاختيار امر ينتزع من الفاعل بعد صدور الفعل ويرجع محصّله الى انه فعل احد طرفي الفعل من دون وجوب ولزوم وعلى هذا لا يلزم ماذكره المحشّي من لزوم الترجح من دون مرجح لكن لاحد ان يقول:الفاعل اذا كان في حال الفعل والترك بحاله من دون تغير اصلاً في شيء منه لا في علمه وتصوّره للنفع والتفاته الى جهات الفعل ولا في سنه ومزاجه ومعاشريه ونحو ذلك فلا معنى لصدور الفعل عنه تارة وعدم صدوره اخرى وليس ذلك الا مجرد الاتفاق الباطل بالاتفاق ولا رجحان لترجح احد المتساويين على الآخر من دون مرجح على هذا الترجيح في الاستحالة بل هما متساويان في هذا المعنى ككفتي ميزان لا يرجح احدهما على الآخر من دون شك وريبة اصلاً والمنازع مكابر مقتضى عقله ان كان له عقل وكذا الحال في الفاعلين المتساويين من كل جهة اذا فعل احدهما شيئاً وتركه الآخر فتدبر.

قال المحشّي : ومع تجويز تلك الاحتمالات كلاً أو بعضاً لا حاجة الى التزام تجويز التخلف عن الفاعل المختار[٢].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١١.

(٢) نفس المصدر، ص ٥١٢.

لا يخفى ان تلك الاحتمالات كلاً او بعضاً مما لا يغني من الاجماع الذي يدعيه المليّون شيئاً اذ ظاهر ان اجماعهم على انه كان الله تعالى ولم يكن معه شيء اصلاً وعلى الاحتمالات التي ذكرها لا يتحقق هذا المعنى كما لا يخفى فلابد من التمسّك بما ذكرنا آنفاً فافهم.

قال المحشّي: مع ان الاول خلاف ما برهن عليه الشيخ.[1]

يفهم منهم ان كلا من هذين الامرين مخلص على حدة من هذا الالزام احدهما ذكره الشارح بقوله: «وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بأن الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصّحة لا على سبيل الوجوب»[2] وثانيهما ذكره المحاكم ها هنا[3] وليس كذلك بل بناء ما ذكره الشارح على ما ذكره المحاكم فان كون صدور الفعل عن الفاعل المختار على سبيل الصحّة لا الوجوب بناء على جواز أن يرجح المختار احد مقدورية من دون مرجح ومن هذا ظهر ايضاً ما في قوله انّ الاول خلاف ما برهن عليه الشيخ والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح لان ما ذكره الشيخ انما ينفي الاول بعد التمسّك باستلزام الترجح بلا مرجح ثم لو صوّر هذا المذهب بما نقلنا آنفاً عن بعضهم وابطل بما ذكرنا لكان ذلك الابطال ابطالاً للامرين جميعاً لا لاحدهما فقط فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٢.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٢٢.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٢١.

[الفصل الحادي عشر من النمط الخامس]

قال الشارح: وتقريره أن يقال: مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه «أ» غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه «ب»[1].

تفصيل الكلام في الايراد على هذا المقام أن يقال ان اريد أنّه حين صدور اثنين يتحقق هذان المفهومان سواء كانا متقدمين على الصدور ام لا وسواء كانا وجوديين او اعتباريين ففيه ان هذا مسلّم لكن لا ينفع في المطلوب اما اولاً فلأنّه لا شك أن عند صدور الواحد أيضاً يتحقق مفهومان متغايران: أحدهما كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وثانيهما كونه بحيث يتقدم عليه وظاهر انّ التقدم غير الصدور على ما صرّح به الشارح سابقاً من أن التقدم معنىبديهي غير التأثير فلو تم هذا الدليل لزم أن لا يصدر الواحد أيضاً عن الواحد الحقيقي وأما ثانياً فلأنا نقول مرادهم بالواحد الحقيقي إن كان ما لا تكثر فيه اصلاً لا حقيقة ولا اعتباراً سواء كان قبل صدور شيء منه أو بعده فحينئذٍ وإن صحّ أنه لا يمكن صدور الكثرة عنه لكن هذه المسألة مما لا جدوى لها اذ لا يوجد واحد حقيقي كذلك لأن الله تعالى ـ الذي هو المقصود الحقيقي من وضع هذه المسألة ـ ظاهر انه ليس كذلك فما ظنك بغيره تعالى ولو فرض وجود واحد حقيقي كذلك فكما لا يمكن صدور الكثرة عنه لا يمكن صدور الواحد أيضاً على ما علمت.

---

(۱) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ۳، ص ۱۲۲.

وان اريد أن هذين المفهومين لابد ان يتقدما على الصدور سواء كانا موجودين ام لا ففيه اوّلا أن التقدم ممنوع بل لا يتوقف الصدور الا على ذات العلة واما مفهوم كونها بحيث يصدر عنها المعلول فلا وهو ظاهر وثانياً انا سلمنا تقدمها لكن لما جاز أن يكونا اعتباريين فلا يجوز ان يصدر عن الواحد الحقيقي الذي هو المقصود في هذا المقام اي ذات الله تعالى امران مختلفان ويكون صدورهما باعتبار هذين المفهومين الاعتباريين وعدم تحقق المفهومات الاعتبارية في ذات الله تعالى غير ممنوع. ولو قيل انّ هذين المفهومين أيضاً لما لم يكونا من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات الواقعة في نفس الامر فلهما ايضاً صدور عن ذات الله تعالى ويتوقف صدورهما على مفهومين آخرين على ما سلّمه من التوقف وهكذا ، فيجاب بأن التسلسل في الامور الاعتبارية جائز مع انه يمكن ان لا يلزم التسلسل أيضاً بل يصحّح بنحو ما يصحّح الشارح صدور الكثرة فيما بعده.

وان اريد أنّ هذين المفهومين يتقدمان ولابد ان يكونا وجوديين فحينئذٍ يمنع اولاً التقدم كما عرفت وثانياً الوجودية اذ لا منع في ان يكون الامر الاعتباري له مدخل في وجود الامر الخارجي بعدما كان الفاعل امراً موجوداً كما جوزوه في عدم المانع ونحوه. وان اريد بهذين المفهومين لا ما هو الظاهر منهما بل انه لابد في كل صدور من خصوصيّة بمعنى انّ الفاعل لابدّ ان يكون له خصوصيّة بالنسبة الى فعله بحيث لا يكون له تلك الخصوصيّة بالنسبة الى غيره وعلى هذا لابد ان يكون مصدر شيئيين اذ الامر الواحد لا يمكن أن يكون له تلك الخصوصيّة بالنسبة الى أمرين وحينئذٍ يجاب بانا لا نسلّم أن العلة يجب أن يكون له خصوصيّة بالنسبة الى معلولها بحيث لا يكون له تلك الخصوصيّة مع غيرها اصلاً بل لابدّ ان

لا يكون له تلك بالنسبة الى ما ليس معلولاً لها .

ولو قيل : الخصوصية المشتركة لا يصير منشأ لخصوص العلل .

قلنا : ان الخصوصية المشتركة لا معنى لها إلّا ان ذاتاً واحدة لها ربط بهذا وهذا وهذا بحيث يصدر عنها كل من تلك الامور وهذا مما لا محذور فيه ومن يدعي بطلانه فعليه البيان ودعوى البداهة غير مسموعة .

ولو تنزلنا وقلنا ان العلة لابد ان يكون لها خصوصيّة بالنسبة الى المعلول ليس لها بالنسبة الى غيره مطلقاً فنقول: أن هذا المعنى على تقدير صحته ظاهر انه لا يلزم بالنسبة الى مجرد ذات الفاعل بل لو كان ولابد فانما هو بالنسبة الى مجموع العلة المستقلة وحينئذٍ نقول يجوز ان يكون فاعل واحد له جهات اعتبارية ويكون له بكل جهة خصوصيّة مع امر ليس له تلك الخصوصية مع غيره وبهذه الجهات يصدر عنه أُمور متكثرة وقد عرفت ان مدخليّة الجهة الاعتبارية في صدور الامر الخارجي مما لا حجر فيه وعرفت أيضاً انّه يجوز تكثر الجهات الاعتبارية بالنظر الى الواحد الحقيقي المقصود في المقام أي ذات الله تعالى وعلى هذا لا يتم المرام اصلاً.

ونعم ما قال الامام في هذا المقام: «والعجب من الحكماء كيف قنعت نفوسهم في مثل هذا الاصل الذي فرعوا عليه شطراً من مباحثهم بهذه الحجة الضعيفة والخيال الواهي»[1] انتهى.

ثم لو اكتفى في المدعي بأن صدور الكثرة لابدّ له من جهات كثيرة في الفاعل وان كانت اعتبارية متمسّكاً بالخصوصيّة التي ذكرنا لما كان بذلك البعد

---

(١) «شرحي الإشارات» ج ١، ص ٢٣٧.

لكن لم ينفعهم في المباحث التي يستعملون تلك المقدمة مثل اثبات العقل بأنه لابد ان يصدر عن الله تعالى امر واحد وهو ليس إلّا العقل اذ على تقدير تجويز صدور الكثرة باعتبار الجهات الاعتبارية يجوز صدور الكثرة عنه تعالى أيضاً باعتبارها لما علمت من امكان تحقق الجهات له تعالى فتأمل.

قال المحاكم: ولا اشكال عليه إلّا أن يقال[1].

قد عرفت مافيه من الكلام مفصّلا.

قال المحاكم: ومما يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب[2].

لا يخفى على المتأمل انه لا توضيح فيما ذكره أصلاً، وأنّه لم يأت بشيء في هذا الكلام فيه شائبة التوضيح بل انما اتى ببعض زيادات لا مدخل له في المقام قطعاً فليت شعري من أين توهمه توضيحاً وحكم به فتدبر.

قال المحشّي: فيعود الكلام في أنّ علته ماذا، إذ لا يمكن كونه واجباً لكونه عارضاً[3].

فيه ان العارض وان لم يمكن كونه واجباً لكونه عارضاً لكن لا حجر في ان يكون علته واجبة فلا يلزم التسلسل وأيضاً يلزم على هذا الايراد في شق التركب بأن الجزء أيضاً لابد ان يكون له علة فان اجيب بأن الجزء او علته لعله يكون واجباً فهو الجواب في العارض أيضاً والتقرير المطابق لكلام الشيخ ان يقال اللازم اما التسلسل أو التركيب لأن في كل مرتبة لا يكون الحيثية من مقومات العلة

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٢٢.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٢٣.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٣.

يكون من لوازمها وعاد الطلب جذعاً وعلى هذا لا يرد الإيراد الأخير فتدبر .

قال المحشّي : ولعلّها لا يحتاج إلى علّة لكونها عين الواجب وفيه ما فيه .(١)

وجهه غير ظاهر وكأنه على هذا لا يدخل فيما نحن فيه اذ لو كان الخصوصيّة هي الواجب فحينئذٍ كان المعلولان صادرين عن علتين الممكن والواجب ولا يقال انه حينئذٍ انهما صدرا عن شيء واحد من جهتين او ان الكلام ها هنا في خصوص الواجب على ما ذكره المحاكم فلا يتجه حينئذٍ هذا الايراد فافهم .

قال المحشّي : وعلى جميع التقادير يلزم خلاف المفروض إذ المراد بوحدة العلة ها هنا أن لا يتوقف فعلها على أمر غير ذاته(٢).

لا يقال : لعلّه لم يوجد علة واحدة بهذا المعنى فيصير البحث عن هذه المسألة ضايعاً لأن المراد بأمر غير ذات العلة أمر موجود لا ما يعمّ الاعتباري أيضاً بناء على أنّ المصدرية لابد أن يكون موجودة وعلى هذا الواجب تعالى كذلك اذ لا يتوقف فعله الاوّل على امر موجود غير ذاته اذ لا موجود ثمة غيرها وهو ظاهر لكن يرد الزاماً على المجوّزين للتسلسل بطريق التعاقب وقدم العالم انه يجوز ان لا يكون للواجب تعالى فعل اول بل يكون كل فعل منه مسبوق بفعل آخر لا يجامعه في الزمان وعلى هذا لا يلزم في مرتبة من المراتب ان يكون فعله واحداًفينتفي فايدة هذه المسألة رأساً لأن الغرض من وضع هذه المسألة إثبات أنّ فعله الاول تعالى يجب ان يكون واحداً حتى يثبت وجود العقل.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٣ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٤ .

إلّا أن يقال على رأيهم أنه يثبت انّ المحدّد للجهات يجب أن يكون ازليّاً لانه لا يقبل الكون والفساد واذا كان ازليّاً فلا يمكن ان يكون مادته صادرة أولاً ولا صورته على ما بينوه في دليل اثبات العقل ولا يمكن أيضاً أن يكون الواسطة امراً من الامور الغير المتناهية المتعاقبة التي قدمنا لان كلاً منها حادث ولا يمكن ان يكون واسطة لصدور القديم فلابد ان يكون الواسطة هي العقل.

فإن قلت : لعله يكون نوع قديم في ضمن تلك الحوادث وكان هو الواسطة فلا حاجة الى العقل.

قلت : هذا النوع القديم على هذا كان صادراً أولاً فلابد أن يكون واحداً ويلزم المطلوب إلّا أن يقال لعل النوع لا يحتاج الى علة على حدة سوى علل الافراد والتكثير في علل الافراد فيما نحن فيه موجود وكان مع ذلك يمكن ان يكون النوع نفسه من دون خصوصيّة فرد واسطة في صدور المحدّد على ان ما ذكروه في امتناع الكون والفساد على تقدير تمامه كانه لا يبطل انعدامه بالمرة وحدوث جسم آخر مكانه كما يظهر بالرجوع الى دليلهم وأيضاً يمكن ان يقال على رأيهم ما يذكر من ان الاعدام بالمرة محال ان الامور الغير المتناهية التي ذكرتم لابد أن يكون باعتبار الحركة على ماهو زعمهم والحركة لابد لها من جسم فيصّحح[1] ما ذكرتم بأن يكون اجسام غير متناهية متعاقبة وحينئذٍ فإما أن يعدم كل جسم بالمرة ويحدث بعده جسم آخر وهو محال كما ذكرنا او يبقى شيء فيلزم ان يكون شيء أزلي وننقل الكلام اليه كما قررنا آنفاً وفيه ايضاً انه يجوز ان لا يعدم الجسم الذي يعدم مثلاً بالمرة بل بقي جزء منه في الجسم الحادث بعده ثمّ عند عدم ذلك الجسم يعدم ذلك الجزء ويبقى جزء آخر منه في الجسم الحادث

---

(١) «ب» : فيصح.

بعده ، وهكذا فلم يلزم عدم جسم خاص بالمرة ولا أزلية لشيء أصلاً . إلّا أن يقال : كلّ جسم وإن لم يعدم بالمرّة مرة واحدة لكنه عدم بالمرة مراراً وعلى التدريج وكأنه أيضاً محال على رأيهم .

وأيضاً يمكن ان يقال على رأيهم من انّ الحادث لابد ان يكون مسبوقاً بمادة ان في هذه الاجسام المتعاقبة التي ذكرتم لابد ان يكون مادة قديمة وننقل الكلام اليها ونقول انّ طبيعة الصّورة الكائنة في ضمن الصّور الحادثة لا يكفي في وجودها على ما بينوه في مبحث تلازم الهيولى والصّورة بل لابد من امر آخر وهو العقل هذا.

ثم لا يخفى انّ هذه المسألة وان كان عمدة فايدتها في حق الله تعالى لكن قد يفيد في بعض مواد اخرى أيضاً كما يظهر من تتبع مسائل فنون الحكمة وحينئذٍ لو تم[١] ماذكره المحشّي فليس بحيث لم يفد لم يفد أصلاً وان قلنا بأنه لم يفد في مادة فعل الله تعالى فتأمّل .

قال المحشّي : ولا يخفى حسن هذا التقدير ، فلا يحسن قوله : «يلزم منه تركب إمّا وإمّا» بل المتعيّن هو القسم الأول فقط[٢] .

وجه عدم الحسن كأنه انه اذا اخذ الواحد بالمعنى الذي ذكره وهو ان لا يتوقف فعله على امر غير ذاته اصلاً فيصير المسألة هكذا: الواحد بهذا المعنى اذا صدر عنه أمران لا بدّ أن يكون يتكثر ذاته اي يكون مركباً اذ صدور الامرين بدون

---

(١) في هامش «هـ» : قولنا «لو تم» إشارة الى ما يرد عليه من أنّه لا نسلّم أنّه لابد له من خصوصية سوى ذات الفاعل، ولو سلّم فلا نسلّم وجوديتها، والخصوصية الاعتبارية لا مسلك عنها شيء. فلا جدوى حينئذٍ لهذه المسألة أصلاً. منه طاب ثراه.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٤ .

تكثر في جانب العلة فحينئذٍ على ما بينه والمفروض انه لا يتوقف الفعل على غير ذاته فلا بد ان يتركب ذاته فظهر ان المتعين هو القسم الاول فلا يصح القسمان الآخران.

وفيه نظر اما أولاً فلانه إن اخذ الغير شاملاً للجزء أيضاً وعلى هذا كما لا يصح القسمان الاخران لا يصح القسم الاول أيضاً بل يجب ان يقال الواحد بهذا المعنى لا يمكن ان يصدر عنه امر ان اصلاً لان صدور الامرين موقوف على تكثر في الجملة من جانب العلة والمفروض ان لا تكثر فيه اصلاً فظهر انّ ما ذكره انما يصح لو لم يؤخذ الجزء بل اكتفى بما عداه. واما ثانياً فقد اغمضنا عن ذكر الجزء ونقول لا يلزم ان يحرّر المسألة على النحو الذي ذكرنا حتى يلزم ما ذكر بل نحررها هكذا: الواحد اذا صدر عنه شيئان فلابد من تكثر فيه اما في ذاته او في وجوده او غير ذلك كما هو ظاهر كلام الشيخ وحينئذٍ ذكر القسمين الآخرين مما لابد منه فكيف يكون غير مستحسن ولو وجه كلام المحشّي بأنّ مراده ان ذات العلة حينئذٍ هي مجموع الأمور فيلزم التركيب في الذات قطعاً ولا حاجة الى القسمين الأخرين ففيه مافيه فافهم[1].

قال المحشّي: وقول الشيخ: «فهو منقسم الحقيقة» ظاهر في تركيب نفس

---

(١) في هامش «هـ»: لا يخفى أنّ لكلام المحشّي توجيهاً آخر، بل الظاهر أنّ مراده هذا وهو أن يكون قوله: «فلا يحسن» متفرعاً على ماذكره أول الحاشية من: «أنّ اللازم إما التركيب أو التسلسل». لا على ما اتصل به من توجيهه الحسن. وحينئذٍ لا يرد عليه سوى أن جعل كلام الشيخ في الآخر مؤيداً لما ذكره ليس بجيّد بعد ماذكره من التفصيل. وأيضاً لا إيراد على الشارح بعدما اقتضى طريق الشيخ، بل إن كان إيراد فعليه. وسيجئ توجيه الكلام بحيث يندفع الإيراد عنه أيضاً. منه ﷺ.

الذات أيضاً[١].

مراده ان ظاهر كلام الشيخ أيضاً يؤيد ماذكرنا من انه يتعين القسم الاوّل فقط وقد عرفت حال تعين ذلك القسم ويرد أيضاً أنه كيف يمكن أن يحمل كلام الشيخ على هذا المعنى بعد تفصيله قبيل هذا أن الحيثيتين اما من مقومات الماهيّة أو الوجود أو بالتفريق[٢] نعم لو وجه كلام المحشّي بالنحو الآخر الذي ذكرنا وكان مستقيماً لكان لتأييده بكلام الشيخ وجه وإن كان مع ذلك أيضاً يمكن ان يقال إن الشيخ فصّل أولاً التركيب إلى الأقسام الثلاثة وإن رجعها آخراًالى التركيب في الذات فالشارح اذاكان أورد الكلام على وفق أول كلام الشيخ لا على وفق آخره لم يكن غير مستحسن أصلاً، فتدبّر.

قال المحشّي : هذا دخل على المنع الأول[٣].

الظاهر انه خبط اذ لا دخل له بالمنع الاول أما اولاً فلأنه لا وجه لأن يقال اللازم إذا كان خارجاً عن الشيء عارضاً له لابد أن يكون موجوداً لظهور فساده قطعاً فكيف يعقل مثل هذا السؤال وأما ثانياً فلأن جواب السؤال أيضاً حينئذٍ في غاية السّقوط على ما بيّنه المحشّي وكيف يصح من مثل المحاكم الاتيان بمثل هذا الكلام الذي في غاية الفساد.

والحق انّ هذا دخل على المنع الثاني القريب منه حاصله ان اللازم اذا كان خارجاً عن الشيء عارضاً له لابد ان يكون معلولاً له لان المفروض له علّيّة بالنسبة إلى العارض قطعاً وان لم يكن علة فاعلّية وانما نفى الجزئية لان اللازم اذا

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٤.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٢٢.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٤.

كان جزء الشيء لا يكون معلولاً له لان الجزء لا يعلل وهذا كلام مستقيم لا خدشة فيه ويكون الجواب أيضاً مستقيماً في مقابلته وحاصله ان حيثية العلة انما يجب تحققها في العلة الفاعلية لا في كل علة فحينئذٍ اذا كانت الحيثيتان المـذكورتان عارضتين لذلك الواحدة لا يلزم التسلسل لان ذلك الواحد وان كان علة لهما في الجملة على ماذكرت لكن يجوز ان لا يكون علة فاعلية فلا يلزم تحقق حيثيتين اخرين لانّ الحيثية انما هي في العلة الفاعلية فافهم وتثبت.

قال المحاكم: فنقول حيثية العلة أنّما يجب تحققها في العلية الفاعلية لا في كلّ علّة[1].

قد عرفت ما هو التوجيه الصّواب له ويرد على هذا التوجيه أيضاً أنّ الحيثية التي في العلة الفاعلية ان اريد بها ما هو الظاهر من قولهم وهو مفهوم انه يجب عنه كذا فمثل هذا المفهوم لا شك انه يتحقق في غير العلة الفاعلية ايضاً، وإن أريد بها الخصوصية على ما قرره فنقول لا شك أيضاً انه كما لابـد للـعلة الفـاعلية مـن خصوصيّة الى المعلول الخاص ليصير مرجحة لصدور ذلك المعلول فكذا للقابل بل لساير اجزاء العلة التامة كما لا يخفى فالتخصيص بالفاعل مما لا وجه له إلّا ان يقال تخصيص ما سوى الفاعل كأنـه يـمكن ان يـحصل بـالوجوه الاعـتبارية والجهات الانتزاعيّة لكن خصوصيّة الفاعل لابد ان يكون امراً موجوداً وهذا هو وجه الفرق وقد عرفت مافيه أيضاً سابقاً.

وأيضاً على هذا لا يحسن هذا الجواب في هذا المقام اذ الكلام ها هنا ليس في وجود الحيثية حتى يفرق بين حيثية الفاعل وغيرها بل فـي اصـل الحـيثية

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٢٣.

ومعلوليتها فالمانع منع المعلولية والقائل اثبتها بالعروض وما كان الكلام في الوجود وعدمه فكان المناسب ان يقال في جواب القائل ان غير الفاعل وان كان له حيثية العلية أيضاً لكن حيثيته لا يلزم ان يكون موجودة حتي يلزم تسلسل بخلاف حيثية الفاعل التي هي الخصوصيّة فانها يجب ان يكون موجودة على ما بيّنا فافهم.

قال المحشّي : أقول ويرد على جوابه انه[١].

قد عرفت حقيقة الحال.

قال المحشّي : وأنت خبير بأن تقرير الدليل لا يتوقف[٢].

فيه نظر لأنه إذا كان غير الذات علة للخصوصية متى يلزم التركيب أو التسلسل بيانه أنا نفرض أنّ «أ» صدر عنه شيئان احدهما باعتبار ذاته المخصوصة والآخر باعتبار خصوصية أخرى هي صفتها واذا كانت هذه الصفة معلولة لأمر آخر لا يلزم ان يتسلسل أو يحصل تركيب في أمر آخر ويجوز أن لا يكون ذلك الامر الآخر معلولاً بل يكون واجباً وهو ظاهر وأيضاً لزوم التركيب في شيء آخر لا فائدة فيه إذ الفرض أن كل ما يحصل منه شيئان لابد أن يكون مركباً لا أنه يلزم أن يكون تركيب ولو في شيء آخر إلّا أن يقال لما كان الغرض الاصلي من هذه المسألة فعل الله تعالى فاذا ثبت انه يلزم من صدور شيئين منه تركيب في الجملة يمكن ان يلزم منه بتوسط مقدمات اخرى التركيب في ذاته تعالى عن ذلك وهو كما ترى.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٤.

(٢) نفس المصدر.

ثم قد عرفت انه على هذا التقرير يلزم التسلسل ولا ينقطع بالتركيب فافهم.

قال المحشّي : لأنّ الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى[١].

انت خبير بأنّ هذا التوجيه ركيك جدّاً ولا يلصق بكلام الشيخ أصلاً.

اما اولاً فلانه قال أولاً: «واذا كان الواحد»[٢] مطلقاً من دون تقييد.

وأما ثانياً فلانه قال بعدما نفى ان يكون الحيثية من لوازمه: «فينتهي الى حيثيتين من مقوّمات العلة مختلفتين إما للماهيّة وإما لانه موجود وإما بالتفريق»[٣] وكل ذلك لا يناسب التخصيص بالواجب تعالى سيما التفريق على مافسّره الشارح.

واما الثالث فلانه قال اخراً : «وكل مايلزم عنه اثنان...»[٤] بلفظة الكل المصرّحة في العموم وتخصيصها بفرد خاص سمج جداً وبالجملة الطبع السّليم لا يرضى بمثل هذا التوجيه البعيد.

ثم اعلم انه يلزم على توجيه الشارح أيضاً لكلام الشيخ أُمور :

احدهما : انه اذاكان المراد من القسم الثاني من التركيب مثل تركب الماهيّة والوجود كما في العقل الاوّل على ما ذكره الشارح فيرد عليه ان الوجود من الامور الاعتبارية فاذا جاز ان يكون هذا الامر الاعتباري منشأً للتكثر فجاز التكثر باعتبار الامور الاعتبارية الاخرى أيضاً فينهدم بنيان ما أسّسوه ولو قيل

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٢٣.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٢٢.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

فرق بين الوجود وغيره من الاعتباريات لان الوجود هو الذي يكون منشأ الاثار فلا يقاس غيره عليه قيل عليه إن كون الوجود منشأ الاثر يرجع محصّله الى ان الامر الموجود[١] يكون مؤثراً لا المعدوم ولا الماهيّة المعراة عن الوجود والعدم فاذا جوزتم أن يكون احدى الخصوصيّتين اللتين لابد منهما في صدور الكثرة الماهيّة المعراة عن الوجود والاخرى للوجود وكل منهما ليس بامر موجود فلم لا يجوّزون أن يكون أمراً آخر غير موجود وهل هذا إلّا تحكم ؟ ولا نقول ان الامر الآخر الغير الموجود مؤثر وموجد حتى ينكر بل نقول ان الموجد والمؤثر هو الفاعل الموجود لكن منشأ الخصوصية هو الامر الآخر كما يقولونه بعينه فما بالكم كان ما يقولون حقاً وما نقوله باطلاً ولعل بناء كلام الشارح على ان الوجود موجوداً.

وثانيها : ان وجود التكثر والتركيب في العلة غير منحصرة في هذه الانحاء الثلاثة اذ يجوز أن يكون باعتبار العوارض لا أقول العوارض الاعتبارية حتى ينكر ، بل العوارض الخارجية .

فإن قلت : إذا كان باعتبار العوارض كانت الذات علة لها ويرجع الى الشق الثاني او الثالث الذي ابطلهما الشيخ بالتسلسل .

قلت : علّية الذات لها لا يلزم ان يكون بطريق الفاعلية ولزوم الحيثية انما هو في العلة الفاعليّة على ماذكره المحاكم لا مطلقاً وأيضاً لا شك انّ الشيء الواحد يكون له عوارض كثيرة فلو صحّ ما ذكرتم لزم ان لا يمكن ذلك وإلّا لزم التسلسل فبأي وجه يصححونه نصححه أيضاً.

---

(١) في هامش «هـ» : فللوجود أيضاً دخل في التأثير إذا كان الشيء مؤثراً في وجود غيره كما صرّح به المحشّي في النمط الرابع. محمد علي عفي عنه.

فإن قلت : لعل ذكره هذه الانحاء الثلاثة على سبيل التمثيل لا الحصر .

قلت : على هذا لا يحسن ذكر نحو من انحاء التركيب بعده وهو التركيب باعتبار التفريق بالمعنى الذي ذكره الشارح وترك هذا النحو الظاهر إلّا ان يقال كان الترك للاحالة على الظهور على انه على هذا يرد انه لم ابطل الشيخ شق اللزوم والزم التركيب من شق التقويم من ان التركيب الذي يلزم في شق التقويم على ما ذكرتم من ان ذكره هذه الانحاء للتمثيل يلزم في شق اللزوم أيضاً كما لا يخفى إلّا أن يقال لعله لتكثير طريق الاستدلال على ما هو دأب الشيخ .

وثالثها : ان حمل التفريق الذي في كلام الشيخ على ماذكره بعيد جداً كما لا يخفى .

ورابعها : ما مرّ سابقاً ان الدليل لو تمّ لدل على لزوم تركب الذات فقط لا الامر المشترك بينه وبين غيره هذا.

واقول يمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه اكثر المفاسد التي يتصوّر في هذا المقام[١] وهو ان يقال ليس مراده بالواحد خصوص ذات الله تعالى كما ذكره المحاكم حتى يرد عليه ما اوردنا عليه بل اعم منه تعالى ومن غيره وحاصل الاستدلال ان مفهوم كونه علة لهذا وكونه علة لهذا اي الخصوصيّة الموجودة التي بها صار علة لهذا وعلة لهذا على ما ذكره المحاكم اما ان يكونا من مقومات ذلك الواحد الذي فرض انه صدر عنه شيئان ، أو من لوازمه او بالتفريق والمراد بالمقوم ماله دخل في تحقق ماهيّة او شخصه من حيث هو شخص حتى انه يشمل

---

(١) في هامش «هـ» : فلا يذهب عليك أنّه يمكن حمل كلام الشارح على أنّه حمل كلام الشيخ على ما حملنا. ويندفع عنه أيضاً المفاسد نعم بين الحكمين فرق في بعض الأمور لكنّه ليس له تأثير في لزوم المحذور. فافهم.منه ﷺ.

العوارض المفارقة أيضاً لانها داخلة في هوية الشخص وحمل المقوّم على هذا المعنى ليس بعيداً بل قد مرّ في النّمط الاول ما يؤيده لكن لا بحيث يشمل العوارض الاعتبارية أيضاً لان بناء الكلام على ان للخصوصيّة التي لابد منها لابد ان يكون امراً موجوداً بل يختص بالعوارض الخارجيّة واراد باللوازم الاحوال والصّفات التي كانت معلولة له . وحمل اللازم على المعلول غير بعيد ويؤيده قول الشيخ آخراً: «وكل ما يلزم عنه اثنان معاً»[1] اذ ظاهر ان المراد به المعلول او يقال اراد باللوازم معناه الظاهر لكن اراد بها لوازم الذات وهي يكون معلولة للذات البته بناء على ما تقرر عندهم من أن لوازم الذوات مستندة الى ذوات الملزمات وعلى الوجهين لا يتوجه المنع الثاني الذي ذكره المحاكم ولا حاجة في دفعه الى التخصيص الركيك الذي ارتكبه وحينئذٍ يجب اخراج العوارض التي تكون لازمة للذات بأي معنى حملنا اللازم من المقوم بقرينة المقابلة ولا يبعد أيضاً ان يبقى بحالها ولا يخرج من المقوم توضيحه :

ان محصّل الكلام حينئذٍ ان الخصوصيتين لابد ان يكونا موجودتين وهما ان كانتا من معلولات الذات فننقل الكلام اليهما ويلزم التسلسل وان كانتا غير معلولتين لها فاما أن يكونا جزئين لها أو احدهما جزء لها والآخر من صفاتها وأحوالها او كلاهما من صفاتها وأحوالها وعلى التقادير يلزم أن يكون الحيثية مقومة للماهيّة او للشخص كما ذكرنا ويلزم تركب في الجملة وهو المطلوب وعلى هذا القول الصفات المعلولة للذات أيضاً مقوّمة بهذا المعنى ويمكن إدخالها في المقوّم والزام ما لزم من المقوم منها أيضاً لكن لما كان لها دليل آخر فالشيخ افردها بوجه على حدة تكثيراً للادلة على ماذكرنا سابقاً وحينئذٍ يجوز ان يقال باخراجها

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٢٢.

عن المقوم بقرينة المقابلة ويكون مايلزم منها هو ما يلزم منها على حدة من التسلسل وان يقال ببقائها أيضاً حتى يكون كأنه استدل عليها بدليلين احدهما على حدة والاخر في ضمن المقوّم.

ثم ان في ذكر اللوازم على حدة كأنه نكتة آخرى غير تكثير الدليل وهو انه قد مر انّ الفرض الاصلي من وضع هذه المسألة فعل الله تعالى والصّفات الزائدة التي يحمل في بادي الرأي في حقه تعالى معلوم انها معلولة ولا يتصوّر شق آخر فلذا افرد اللوازم التي ينحصر الامر فيها في حق الله تعالى بالذكر تنبيهاً على ذلك فتنبّه.

ثم إنه اراد بقوله: «فإن فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعاً...»[1] الى أخره انه اذا كان من معلولاته ننقل الكلام اليه ويتسلسل بناء على لزوم وجوده كما ذكرنا فلابد ان ينتهي الى حيثيتين مختلفتين يكونان من مقومات العلة وذلك التقوم امّا للماهيّة بأن يكون الحيثيتان جزئين للماهيّة نفسها او للوجود بأن يكونا جزئين للشخص من حيث هو شخص بأن يكونا عارضين موجودتين او بالتفريق بأن يكون احديهما جزء للماهيّة والاخرى جزء للشخص أي عرضا وكأنه ترك الشق الاخر اعني كون احديهما عين الماهيّة والاخرى عارضية احالة على الظهور أو اراد بالتفريق ما يشمل ذلك أيضاً فثبت ان كل ما يلزمه اثنان اي يكون علة لهما ليس احدهما بتوسّط الآخر فهو منقسمة الحقيقة أي يكون له انقسامٌ سواء كان بحسب الماهيّة او بحسب الشخص وهو المطلوب اذ المطلوب في هذا المقام ليس بأزيد من ذلك وليس الغرض لزوم التركيب في خصوص الذات بل الغرض اثبات التكثر اما بحسب الاجزاء او بحسب العوارض الموجودة اذ ظاهر انّ كل ما

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٢٢.

يفرعونه على هذه المسألة يفرع على مجرّد هذا المعنى كما يظهر من التتبع.

فان قلت: حصر الخصوصيّة في نفس الذات وجزئها والصّفات العارضة او اللازمة غير مسلّم بل يجوز أن يكون امراً مبايناً.

قلت: على هذا لا يقال انه صدر عن الواحد شيئان بل عن الاثنين وكلامنا فيما اذا كان الصدور بحسب الظاهر وفي العرف منسوباً الى شيء واحد فنقول: إنّ في هذه الحالة لابد من تكثر في ذلك الواحد[1] اما بحسب ذاته او بحسب صفاته او بالتفريق وما ذكرته لا ينسب فيه الصّدور الى شيء واحد وهو ظاهر ويمكن ان يقال ان الخصوصيّة اذا كانت امراً بيانياً لا يضرنا لانه أيضاً داخل في التقويم الذي ذكره الشيخ لانه حينئذٍ يكون جزء العلة المستقلة فيكون مقوماً لها ومراد الشيخ بالتقويم ما يشمل ذلك ولا يخفى انه على هذا ينبغي ان يحمل كلام الشيخ: «او بالتفريق» على ان التقويم كان بالتفريق بأن يكون اشياء متفرقة وكان الخصوصيّة جزءً للمجموع.

فحاصل دليل الشيخ على هذا ان الخصوصيّة التي لابد منها في الصدوران كان معلولاً للذات فيلزم التسلسل او كون احد المعلولين بتوسّط الآخر وهو خلاف الفرض وان لم يكن معلولاً فهو مقوم لعلة مجموع الامرين سواء كان التقويم باعتبار الجزئية لمهيّة او لتشخص أو لأمرين متغايرين هذا.

وعلى هذا التوجيه الذي ذكرنا لكلام الشيخ لم يبق عليه شيء سوى منع ان الامر الواحد لا يكون له خصوصيّة مع امور متعددة ومنع ان الخصوصيّة لابد ـان يكون موجودة فتدبر.

---

(١) «ب»: وذلك الواحد.

قال المحشّي : وحينئذٍ يظهر أنّه لا يلزم من كون أحدهما مقوّماً التركيب[١].

اعلم ان الامام قال ـ إشارةً الى ابطال هذه الشق اي كون احدهما مقوماً والآخر لازماً ـ : «وان كان الثالث لزم منه تركيب الماهيّة لان كل ما لماهيته جزء كانت ماهيته مركبة ولزم أيضاً ان يكون المعلول واحداً لأن الجزء لا يكون معلولاً فيكون المعلول هو احدهما لا هما معاً»[٢] انتهى ولا يخلو عن غرابة فافهم.

قال المحشّي : أحدهما انه على الاول يلزم استدرك لفظة الاستلزام[٣].

لا يخفى انه لابد من لفظة الاستلزام ولا ينبغي ان يكتفي بحيثية اللازم اذ على تقدير الاكتفاء به لا يلزم منه إلّا المغايرة بين المقوم وبين اللازم وهي مستدركة غير مقصودة في المقام اذ مغايرتهما ظهرت من فرض كون احدى الحيثيتين مقومة والاخرى لازمة والمقصود هاهنا ان يقال ان هذا اللازم معلول للذات فلابد له من حيثية العلية ولا يمكن ان يكون هذه الحيثية هي حيثية التقويم اي الجزء الذي فرض انه خصوصيّة احد المعلولين المفروضين أو لاً لان خصوصيّة معلول لا يمكن ان يكون خصوصيّة لمعلول آخر فلابد من حيثية اخرى وهكذا فظهر انه لابد من ان يقال ان حيثية استلزام ذلك اللازم مغايرة لحيثية التقويم نعم ماذكره ثانياً من انه لا حاجة الى نقل الكلام الى مبدأ الحيثية انه خارج ام مقوم بل ينبغي نقل الكلام الى نفس الحيثية فيتوجه ظاهراً لكن يمكن دفعه أيضاً بأن يقال انه ما نقل الكلام الى مبدأ الحيثية انه خارج أم مقوم حتى يقال انه ينبغي أن يقال ان الحيثية اما خارجة أو مقوم بل انه قال : «انه يلزم ان يكون

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٥.

(٢) «شرحي الإشارات» ج ١، ص ٢٣٦.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٥.

مبدأ الحيثية غير خارج»[1] وهو ليس مما ينبغي اذ ظاهر انه لا يلزم ان يكون هذه الحيثية غير خارجة بل يجوز أن يكون هي أيضاً خارجة لكن يجب ان ينتهي الامر الى مبدأ لها غير خارج فاللازم حقيقة اما كون تلك الحيثية غير خارجة أو مبدأ من مباديها غير خارج فالشارح اكتفى بالاخير لانه آخر ما ينحل اليه الامر.

وبما ذكرنا ظهر انه لابد من حمل اللازم على ظاهره لا على ما حمله المحاكم اذ على تقدير تسليم ورود الوجه الثاني الذي ذكره المحشّي نقول قد علمت انه على تقدير الحمل على ما ذكره المحاكم يلزم استدراك قول الشارح: «وحينئذٍ لا يكون حيثية استلزامه...»[2] وعلى الحمل على ظاهره يلزم استدراك لفظ المبدأ في قوله: «مبدأ حيثية الاستلزام» والامر فيه اسهل من الامر في الاول مع انه يمكن استدراكه بأن يحمل الاضافة على البيانية او يقال اراد بقوله «حيثية الاستلزام» حيثية استلزام احد المعلولين على انه على هذا الحمل يحصل اشعار ببعض مقدمات لزوم التسلسل وعلى حمل المحاكم يكون مقدماتها مطويّة جميعاً ولا شك ان الاول اولى هذا.

ثم لا يخفى ان ارجاع كلام المحاكم أيضاً الى هذا الحمل ممكن لكنه بعيد جداً وفي عداد التكلفات الباردة السّمجة فافهم.

قال المحشّي: بناء على ما ذكره بعض المحققين[3].

قد مرّ ما في نسبة هذا الى بعض المحققين.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٢٤.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٦.

قال المحشّي : سواء كانت حقيقية او اعتبارية.[١]

قد عرفت ان ادخال الصفات الاعتبارية مما ليس بمعقول في هذا المقام اذ به ينتقض الغرض وينهدم بنيانه.

قال المحشّي : وكذا التركيب من حيث الافراد[٢].

لا يخفى ما في جعل هذا القسم من التركيب ثم في جعله مما نحن بصدده من صدور شيئين من أمر واحد من البعد البعيد وفيما وجهنا الكلام على النحو الذي سمعت غنية عن ارتكاب مثل هذه الامور فافهم.

قال الشارح : وعارض الفاضل الشارح ذلك بأن الواحد قد يُسلب عنه أشياء كثيرة[٣].

العجب من المحاكم انه ما عارض الشارح ها هنا بأنه نقض لا معارضة كما هو دأبه.

قال الشارح : بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة[٤].

الصحيح في جواب هذه النقوض ان يقال انا نختار ان الحيثيتين السلبيتين مثلاً عارضتان للمسلوب عنه ومعلولان له لكن لا يلزم التسلسل المحال اما لانّ صدور هاتين الحيثيتين لا يتوقف على خصوصيتين بل يكفي فيه خصوصية واحدة لانهما امران اعتباريان وما ندعيه ان الامر الموجود الخارجي لابد له من

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٢٥.

(٤) نفس المصدر.

خصوصيّة غير مشتركة واما ان يقال انه يتوقف على خصوصيتين لكنهما أيضاً اعتباريتان وهكذا التسلسل في الامور الاعتبارية جايز والخصوصية الموجودة لا بدّ منها في صدور الامر الخارجي والثاني اولى اذ على رأي من يقول بأن في الصدور لابد من خصوصيّة غير مشتركة الفرق بين الموجود الخارجي وغيره لا يظهر له وجه وجيه واما الفرق بينهما في وجود الخصوصيّة فظاهر اذ في اصل علة الامر الاعتباري لا يحتاج الى الوجود فكيف في خصوصيتها ويمكن أيضاً ان يقال انه يجوز ان يكون صدور بعضها بتوسط بعض فلا يلزم التسلسل.

ثم لا يخفى انّ هذه النقوض يمكن تقريرها بوجهين: أحدهما ان يحمل الدليل على ما حمله الشارح من ان الكلام في الخصوصيّة التي بها الصدور لا في مفهوم كون «أ» بحيث يجب عنها «ب» كما هو ظاهر كلام الشيخ ويمكن النقض بهذا الاعتبار أيضاً وحينئذٍ يجاب بما ذكرنا من الوجود، وثانيهما ان يحمل الدليل على ظاهره ويكون النقض أيضاً بهذا الاعتبار كما هو ظاهر كلام الامام وحينئذٍ يجاب بأن المراد بالاستدلال ليس ما هو ظاهره من كون الكلام في هذين المفهومين بل الكلام في الخصوصيّة المذكورة وحينئذٍ لا نقض فافهم.

قال المحاكم: قد علمت أن تغاير الحيثيتين يستلزم أحد الأمرين[١].

إن كان مراده ان هذه النقوض انما يرد على ما حمل الإمام كلام الشيخ عليه لا على ما حمله الشارح ففيه انه بمجرد حمل الكلام على ما حمله الشارح لا يندفع النقوض كما سنشير اليه وأيضاً لا يلائم كلامه فيما بعد حيث قال: «وهذه النقوض مندفعة بالمنعين»[٢] اذ ظاهره ان دفعها بهذين المنعين لا بما ذكر سابقاً

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٢٥.

(٢) نفس المصدر، وأعلم أنّ العبارة في المصدر هكذا: وهذه الشبهة مندفعة بالمنعين ←

وإن لم يرد هذا فهذا الكلام لغو في البين كما لا يخفى.

قال المحاكم : فان المفهوم من اتصافه بالجلوس مثلاً غير المفهوم من اتصافه بالقيام[١].

هذا ظاهر في أن نقوض الإمام بالوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرناهما آنفاً إذ على الوجه الأول لا حاجة الى أخذ هذين المفهومين بل يكفي فيه إجراء الكلام في أصل الصفتين كما لا يخفى.

قال المحاكم : وهذه النقوض مندفعة بالمنعين المذكورين[٢].

الجواب بالمنع الاول هو الجواب بالوجه الثاني الذي ذكرنا آنفاً وهو ممّا لا غبار عليه واما الجواب بالمنع الثاني ففيه انه لا يرد ها هنا أيضاً كما لا يرد على اصل الدليل لانه اذا فرض الكلام في اتصاف الله تعالى بالسّلوب لا يمكن ان يقال في صورة عروض الحيثتين انهما ليستا بمعلولتين له تعالى على ما ذكره المحاكم سابقاً.

لا يقال ما ذكره المحاكم سابقاً انما هو كان في اللازم فكان حاصل كلامه ان الخصوصيّة اذا كانت لازمة لله تعالى فلابد ان يكون معلولة له تعالى، لان المتلازمين لابد ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة ثالثة وفيما نحن فيه لا يتصوّر إلّا أن يكون اللازم معلولاً له تعالى ويجوز أن لا يكون الحيثية

المذكورين.

ولكن الذي نقله المحقق الخوانساري عن المحاكم هو الذي أثبتناه في المتن أي: «هذه النقوض» عوض «هذه الشبهة» وهو الموافق لقول المحاكم سابقاً: «ثم أورد عليه نقوضاً».

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٢٥.

(٢) نفس المصدر، راجع التعليقة التي ذكرناها سابقاً.

لازمة اما اولاً فلأنه على هذا كيف يتم اصل الدليل اذ لم ينحصر الامر في التقويم واللزوم بل يجوز أن يكون الخصوصيّة عارضة فلا يتم الدليل إلّا ان يحمل التقويم على ما حملنا فيكون شاملاً للعوارض أيضاً واماً ثانياً فلانه لا شك ان لله تعالى لوازم سلبيّة متكثرة فننقل الكلام اليها.

قال الشارح : وبيانه أنّ السلب يفتقر إلى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدّمانه[1].

حاصل كلام الشارح كما هو ظاهر السّياق ان السلب يتوقف على ثبوت مسلوب ومسلوب عنه ولا يكفي المسلوب عنه وحده فيمكن سلب شيئين عن أمر واحد لان سلب احدهما وان كان غير سلب الآخر لكن احدهما يصدر عن المسلوب عنه مع احد المسلوبين والآخر عنه مع المسلوب الآخر ولا استحالة في صدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة وهذا بخلاف الصّدور اذ لا يتوقف الصدور على امر غير المصدور حتى يقال فيه مثل ما قلنا في السّلب اذ لو توقف الصّدور على امر غير المصدور لامتنع استناد المعلومات الى مبدأ واحد وهو ظاهر فاذا كان المصدر كافياً فاذا صدر عنه شيء واحد فكانت الخصوصيّة التي لابد منها اما ذاته واما حال له من[2] احواله واذا صدر عنه اثنان فكانت الخصوصيّة الموقوف عليها مختلفة لا محالة و يلزم منه التكثر في ذات العلة اي يلزم ان يكون ذات العلة التي هي مجموع الخصوصيتين متكثّراً لا أن اصل الفاعل يجب ان يكون متكثراً.

ولما كان في المقام مظنة ان يتوهم ان الصّدور أيضاً كالسّلب يتوقف على

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٢٦.

(٢) «ب» : وإمّا حالة من.

المصدر والصّادر فلا محذور أيضاً في صدور شيئين عن واحد كاتصافه بسلبين لان المصدر مع كل صادر يكون علة لصدور من دون محذور اجاب بأن الصّدور الاضافي موقوف على المصدر والصادر وكلا منّا في الخصوصيّة التي يكون متقدمة على الصدور.

فإن قلت: على هذا يكون الدخل في أي مقدمة من مقدمات النقض.

قلت: ظاهر أنه دخل في شق المعلولية لان حيثيّة السّلب يجوز ان يقال انها معلولة اما باعتبار اتصاف الله تعالى بالسّلوب او باعتبار اتصاف غيره فان كان بالاعتبار الاول فنقول ان ذات الله تعالى مع المسلوب علة للسلب فلو نقل الكلام الى المسلوب وقيل انه امر مباين فنقول كونه مبايناً ليس بضاير ها هنا بخلاف ثمة اذ على تقدير كون الخصوصيّة مباينة فيه يخرج الكلام عن محل البحث كما ذكرنا سابقاً ولو قيل انه أيضاً لابد ان يكن معلولاً لذات الله تعالى فلا ضير أيضاً اذ يجوز ان يكون معلولاً له تعالى وواسطة بينه تعالى وبين معلوله الاخر الذي هو حيثية السّلب وهذا بخلاف حيثية الصّدور لانه اذا جعل الخصوصيّة امراً آخراً معلولاً فلو قيل انه واسطة بين الله تعالى وبين المعلول لكان يخرج من محل البحث فيما اذا صدر عن شيء شيئان لا يتوسّط احدهما للآخر على ما صرّح به الشيخ في آخر البحث ولو لم يجعل واسطة فيلزم التسلسل وان كان بالاعتبار الثاني فلا يخلو اما ان يجعل في اصل الدليل الامر المباين خارجاً عن البحث او يدخله في المقوّم أيضاً على ما بينا من الوجهين وعلى التقديرين لا نقض اما على الاول فلان السّلبين صح انهما عن مسلوب عنه واحد وان كان صدورهما بمدخلية الامرين المباينين اي المسلوبين وهذا بخلاف الصدور كما لا يخفى واما على الثاني فكذلك أيضاً فلأنه على تقدير مدخلية الامر المباين في صدور السّلب لا

يدخل ذلك الامر في المسلوب عنه لكن يدخل في العلة على تقدير دخوله في خصوصية العلة وهو ظاهر فبان الامر وظهر الفرق .

هذا ظاهر كلام الشارح من دون تكلف ولا غبار فيه سوى ان القول بأن السّلب يتوقف على المسلوب والمسلوب عنه كأنه ليس بمستقيم بل الصّواب انه لا حاجة له الى ثبوت المسلوب أصلاً لا في الذهن ولا في الخارج . نعم الحكم بالسلب يتوقّف على ثبوت المسلوب في الذهن وهو خارج عما نحن فيه كما ذكره المحشّي وما كان حاجة الى التزام هذا الامر الشنيع مع امكان الجواب عن النقض بما ذكرنا من الوجه الظاهر أي اعتبارية الخصوصيات والتزام التسلسل فيها بل بدون ذلك أيضاً بأن يقال بجواز توسيط بعض هذه الامور لبعض كما اشرنا اليه ونحن بحمد الله تعالى لا حاجة لنا الى هذا الوجه أيضاً بناء على ما ذكرنا من القدح في اصل الدليل باعتبار تجويز الخصوصيّة المشتركة ويرد ايضاً على الشارح انه لابد في حسم مادة النقوض من التمسك بجواز توسيط بعض المعلولات لبعض كما ظهر مما قررنا مع ان الشارح لم يتعرض له أصلاً ومثل هذا ليس مما ينبغي بل يدل على غفلة ما وأيضاً على هذا يكفي في دفع النقوض القول بالتوسط في نفس الامور التي اوردها في النقوض ولا حاجة الى القول به في الامور الاخرى وهو ظاهر فافهم .

قال المحاكم : فتعدّده لا يكون إلّا للتركيب[1].

يمكن حمله على ماذكرنا في توجيه كلام الشارح في تكثير ذات العلة فافهم.

---

(١) «المحاكمات»ج ٣، ص ١٢٥.

قال المحاكم : هذا غاية توجيه الكلام ها هنا.[١]

هذا يشعر بأنّ في كلام الشارح كأنه يكون إبهام وتشويش وقد عرفت انه ليس كذلك بل كلامه ظاهر المراد ولا يتوجّه عليه سوى ماذكرنا من الايراد.

قال المحاكم : وفيه نظر لأن الشيء المسلوب عنه أو الموصوف أو القابل إذا كانت له حيثيات...[٢].

لا يذهب عليك أنه بما قررنا كلام الشارح لا اتجاه لهذا في مقابلته أصلاً.

قال المحاكم : ولكن الصدور أيضاً يتعدد بحسب تعدّد الجهات[٣].

مراده كما هو الظاهر انه تنزلنا عن أنّ هذه الحيثيات التي في السّلوب ان كانت اعتبارية يجوز ان يكون حيثيات الصّدور أيضاً كذلك بل نقول من رأس ان تعدّد الصدور يجوز ان يكون بجهات اعتبارية وفيه نظر من وجهين: احدهما انه ينافي ما مرّ منه آنفاً غير مرة ان خصوصيّة العلة لابد ان يكون موجودة فكان هذا الكلام منه رجوع عما ذكره سابقاً وكان ماذكره مما شاة للشيخ وفيه بعد وثانيهما ان هذا لا دخل له بهذا المقام بل اعتراض على اصل الدليل وقد ذكره واجاب عنه فافهم.

قال المحاكم : واما انه لو توقف على امرين يكون لأحدهما صدور...[٤].

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٢٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

بما وجهنا كلام الشارح لا اتجاه لهذا الايراد اذ كلامه في الخصوصيّة التي يتقدم على المعلول على ما صرّح به وحينئذٍ لو قيل ان حيثية الصّدور يتوقف على المصدور والصادر ففساده اظهر من ان يخفى وان قيل انه لعله يتوقف على المصدور وامر آخر غير الصادر فيلزم التسلسل قطعاً فافهم.

قال المحشّي : الاول التزام انه لا يمكن سلب أشياء كثيرة[1].

لا يخفى انه ان كان المراد انه لا يمكن سلب أشياء كثيرة عن الواحد الحقيقي بل لابد من تعدد جهات واعتبارات وان كان مجرّد التعدد باعتبار السّلبين ففساده ظاهر اذ الصدور أيضاً حينئذٍ يكون كذلك ولا ينفعهم هذا المعنى أصلاً وهو ظاهر ، وإن كان المراد أنّ في السلب أيضاً لا بدّ من الجهات المتقدّمة وإن كانت اعتبارية فكذلك لا ينفعهم في غرضهم الاصلي كما عرفت سابقاً وان كان المراد انه لابد في السّلب أيضاً من تكثر في ذات المسلوب عنه او في صفاته الموجودة كما في الصدور ففيه انه اذا كان النقض باتصاف الواجب تعالى بالسّلوب لا يصحّ هذا الجواب اذ لا تكثر فيه تعالى بهذا الاعتبار وهذا ما ذكرنا سابقاً على المحاكم ان القول بأن المدعي ان تغاير الحيثيتين يستلزم احد الامرين اما تركب العلة او تعدّد صفاته لا ينفع في دفع النقض كما يشعر اليه كلام المحاكم وان كان المراد ان في السّلب أيضاً لابد من تكثر في الامور الموجودة لكن هي المسلوب عنه والمسلوبات المتعددة ففيه انه ايضاً اذاكان الدليل المذكور مثبتاً لوجوب التكثر في ذات العلة او صفاته او ذاتها فقط على الاحتمالين فما باله لا يثبت في صورة النقض ذلك بل يكفي فيها التكثر باعتبار الامر الخارج أيضاً فلا بد من بيان الفرق ويحتاج الى جواب آخر .

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٦.

لا يقال: الفرق الذي ذكره كأنّه يفعل فعل هذا الفرق فلا حاجة إلى جواب آخر، لانه ليس كذلك كما يظهر بالتدبر فتدبّر. هذا كله مع انك قد عرفت مما قررنا سابقاً انه لا يحسم مادة النقوض إلّا بالتمسّك بتوسيط بعض الامور لبعض ولا يكفي فيه مجرّد ذلك الالزام الذي ذكرنا فتذكر.

قال المحشّي: بل لابد من اعتبار تعدّد في جانب العلة[١].

اخذ العلة في هذا الوجه غير مناسب كما لا يخفى فالاولى الاكتفاء باعتبار التعدد.

قال المحشّي: فما يلزم هو التركيب بالمعنى العام[٢].

قد عرفت انّ فيه أيضاً محذوراً اذا اجرى النقض في اتصاف الله تعالى بالسلوب.

قال المحشّي: قلت بعد الاغماض عن أنه تكلف....[٣].

أنت خبير بأنه لا زيادة تكلف فيه.

قال المحشّي: يأبى عنه ما صرّح [الشارح] به في آخر الفصل[٤].

قد عرفت توجيه كلام الشارح بحيث لا يأبى عن هذا المعنى.

قال المحشّي: وكذا ما ذكره صاحب المحاكمات[٥].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر، ص ٥١٧.

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفس المصدر.

الاستناد لكلام المحاكم في هذا المقام لا يخفى عن ركاكة كما لا يخفى.

قال المحشّي : وأيضاً الفرق الذي تعرّض له الشارح بين هذه الامور وبين الصدور...[١].

قد ظهر مما قررنا سابقاً من أنّ لزوم التكثر بأي وجه كان في صدور شيئين لا يجدي في غرضهم اصلاً بل لابد من لزوم تكثر خاص وحينئذٍ نقول التكثر الذي لزم في السّلب تكثر بوجه لا يجدي في المرام فللناقض ان يقول الوجه الذي ذكرتم في دفع النقض يجري في اصل الدليل أيضاً فلا يجديكم أصلاً فلابد في رفعه من بيان الفرق بين النقض والدليل حتى يتم المطلوب فالفرق الذي ذكره الشارح[٢] حينئذٍ ليس مما لا وجه له فتدبر.

قال المحشّي : نعم هذا جواب آخر على حدة[٣].

لا يظهر وجه كونه جواباً على حدة اصلاً اذ ظاهر انه بمجرّد القول بأن الصّدور لا يجب ان يكون موقوفاً على امرين لا يحصل جواب تام قطعاً بل لا مدخل له في الجواب ابتداء بوجه ولو ضم الى ان السلب يتوقف على أمرين: المسلوب والمسلوب عنه فلا محذور في تعدّده في الواحد بخلاف الصّدور فانه لا يتوقف على المصدور والصادر فهو بعينه هذا الوجه من الجواب الذي ذكره وكان حديث الصّدور فيه لاجل رفع ما يظن في المقام كما بيّنا فافهم.

قال المحشّي : وحينئذٍ كان اللازم تحقق التركيب[٤].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٧.

(٢) «الإشارت والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٣٦.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٧.

(٤) نفس المصدر، ص ٥١٨.

فيه انّ هذا مما لا وجه له لان محذور هذا الشق في الدليل كان لزوم التسلسل فاذا قلنا في جواب النقض انّ في صورة كون الحيثية عارضة لا يلزم ان يكون معلولة لذات المسلوب عنه فقط حتى يلزم التسلسل بل يجوز ان يكون معلولة لها وللمسلوب فحينئذٍ لا محذور ويكون لكل سلب علة على حدة ولا يلزم صدور شيئين عن شيء لتمّ الكلام ولا دخل لتحقق التركيب في مجموع الذات والمسلوب في هذا المقام.

ثم لا يخفى انه يرد على هذا الوجه من الجواب انه لا ينفع في دفع التسلسل اذ ننقل الكلام حينئذٍ في المسلوبات وأيضاً يمكن اجراء هذا الاحتمال في اصل الدليل أيضاً ولابد في دفع الاوّل من التمسّك بالتوسيط الذي ذكرنا غير مرة وانه لا يمكن القول به في اصل الدليل اذ يلزم حينئذٍ خلاف الفرض واما الثاني فيمكن دفعه اولاً بأنّ هذا الاحتمال غير مجد بدون التمسك بالتوسيط كما ذكرنا وهو لا يتصوّر في اصل الدليل وثانياً بأن في صورة السلب يمكن القول بمدخلية المسلوب في العليّة وفي صورة الصّدور لا يمكن القول بمدخلية الصّادر في العليّة بما ذكره الشارح من وجوب تقدم الخصوصيّة على الصادر وانت خبير بأنه وان لم يمكن[1] القول بمدخلية المباين الذي هو الصادر في العليّة لما ذكره الشارح لكن يمكن القول بمدخلية مباين آخر وحينئذٍ لابد اما من القول بلا بدّية التوسيط وهو غير متصوّر في الصّدور واما انه يلزم خلاف الفرض بناء على انه اذا كان الامر المباين دخيلاً في الصّدور لا يقال انه صدر الشيئان عن امر واحد كما ذكرنا سابقاً.

وبما قررنا ظهر انّ ما ذكره الشارح لا يتم في دفع النقض بل لابدّ من ضميمة اخرى مع ان بالضميمة يمكن دفع النقض بدون اخذ ماذكره الشارح فتدبر.

---

(١) «ب»: وإن لم يكن.

قال المحشّي : وأمّا في الصدور فلّما لم يتحقق تكثّر في جانب العلة أصلاً[١].

هذا الكلام لا يخلو عن اختلال اما أولاً فلأن الاستدراك بكلمة اما واطلاق القول بأن في الصّدور لما لم يتحقق التكثر في جانب العلة اصلاً مما يشعر بأن السّلب الذي فيه الكلام في النقض ليس من قبيل الصّدور وهو فاسد لان الكلام في النقض أيضاً كان باعتبار صدور السلب وهو ظاهر فلابد من تقييد وتخصيص.

وأما ثانياً فلانه أن اراد بالمفروض في قوله : «وإلّا لزم خلاف المفروض»[٢] ما ذكره الشارح من ان الصّدور امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة ففيه انّ هذا الفرض لا ينافي ان يتحقق في الصّدور تكثر في جانب العلة من حيث الذات او من حيث الصّفات وهو ظاهر وان اراد به انه فرض الكلام في الله تعالى فليس كذلك وكذا ان اراد انه فرض الكلام في علة لا تكثر فيه لا من حيث الذات ولا من حيث الصّفات.

واما ثالثاً فهب انه فرض الكلام في الله تعالى بخصوصه او فيما لا تكثر فيه اصلاً لا في الذات ولا في الصّفات فحينئذٍ لا يصح قوله: «لو تحقق التعدّد فيه لزم التركيب في ذات المصدر»[٣] بل الصّواب أن يقال إنّه حينئذٍ لا يتصور التعدد في الصّدور والتوجيه بأنّ المحال يجوز ان يستلزم المحال فتعدّد الصّدور في الصورة المفروضة لما كان ممّا لا[٤] جاز ان يستلزم التكثر في ذات العلة مع انه فرض عدم

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٨.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(٤) «هـ» : لمّا كان محالاً جاز.

التكثر فيها سمج جدّاً بل لا يوافق كلماته اصلاً.

فكان الصّواب ان يقال كما قلنا سابقاً ان في السّلوب قد ظهر انّ لكل سلب علة على حدة وصدور الاشياء المتكثر عن الامور المتكثرة ليس بمحال وما قلنا في المسألة وهو نفي صدور الاشياء المتكثرة عن شيء واحد والدليل الذي ذكرنا عليه لا يجري في السّلوب لانه ان كان الكلام في اتصاف الله تعالى بالسّلوب[1] فالفرق بين النقض وبين الدليل حاصل بأن في السّلوب يمكننا أن نجعل علة كل سلب مشتملة على امر غير ذات الله تعالى إذ غاية ما يلزم منه ان لا يكون صدور السّلب من الله تعالى بغير واسطة ولا محذور فيه بخلاف اصل الدليل لانّ هذا فيه محذور بناء على ان الكلام في صدور شيئين بدون توسّط احدهما وأيضاً يلزم في اصل الدليل على تقدير مدخلية المباين خلاف الفرض كما اشرنا اليه ولا يلزم في صورة النقض وان كان في اتصاف غيره فلا يخلو امّا ان يخرج الامر المباين في اصل الدليل ويقول انه مخل بأصل الفرض من صدور شيئين عن شيء واحد وحينئذٍ الفرق بين الدليل والنقض بهذا الاعتبار أي نقول ان في الدليل لا يمكن اسناد العليّة إلى المباين للزوم خلاف الفرض وفي النقض يمكن لعدم لزومه واما ان لا يخرجه ونجعله أيضاً داخلاً في تقويم العلة وحينئذٍ الفرق بأن في هذا الشق يلزم المطلوب في اصل الدليل ولا يلزم المطلوب في صورة النقض هذا ولما كان المقام حقيقاً بالتثبت التام لما ترى من الاختلالات الواقعة في كلام هؤلاء العلماء الاعلام فلا نتحاشى عن البسط في القول والتكثير وان كان متضمناً للاعادة والتكرار.

قال المحشّي : وحينئذٍ يحسن قول الشارح ويلزم منه التكثر في ذات

---

(١) «ب» : باللزوم.

العلة[١].

قد ظهر ان توجيه هذا الكلام مما يستفاد من كلام المحشّي لا محصّل له بل الحق في توجيهه ما ذكرنا سابقاً فتذكر.

قال المحشّي : ولم يبين ما هو المقصود من الخطاب[٢].

قد عرفت حال بيان المحشّي أيضاً.

قال المحشّي : أقول قد مر أنّ حيثية الصّدور وهي الخصوصية المذكورة موجودة[٣].

هذا هو الجواب الذي ذكرنا في جواب نقوض الامام فيما سبق وانت خبير بأن اجراء هذا الجواب من قبل الشارح لدفع اعتراض المحاكم مما لا وجه له اذ على هذا يصير كلام الشارح لغواً مستدركاً ضايعاً ويلزم ان يكون الشارح لم يتعرض لما هو محط الجواب تعرض لما لم يكن له مدخل فيه لانه على هذا كان على الشارح أن يبين الفرق [بين] خصوصيّة العلة في الصّدور الذي كلامهم فيه اي في صدور الامر الخارجي وبين خصوصية العلّة في صدور الامر الاعتباري ولم يتعرض له اصلاً وتعرض لان السلب يتوقف على ثبوت المسلوب والمسلوب عنه مع انه لا حاجة اليه اذ بالفرق المذكور يتم الجواب سواء كان السّلب موقوفاً على ثبوت المسلوب والمسلوب عنه اولا والقول بأن ذكره كانه من قبيل بيان الواقع لا لاحتياج الجواب اليه مما لا يستحق الاصغاء اليه اذ ترك اصل الجواب

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٨.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٩.

وبيان هذا الواقع الذي لا مدخل له في شيء اصلاً مما لا معنى له سيما وقد عرفت انه ليس بواقع بل هو خلاف الواقع فالصّواب في جواب المحاكم ماذكرنا فافهم.

قال المحشّي : وأما كتب الفن فمملوّة من تعدّد الجهات في الصدور أي الجهات الاعتبارية لا الجهات الحقيقية الموجودة[1].

هذا سهو في سهو اذ مراد المحاكم ليس ان كتب الفن مملوة من تعدد الجهات الحقيقية الموجودة في الخارج في الصّدور لانه مضر له بل مراده تعدد الجهات الاعتبارية الذي ينفعه في الايراد فهذا الجواب سهو وعلى تقدير ان يكون مراد المحاكم تعدد الجهات الموجودة فنقول هذا الكلام من المحشّي يناقض ما ذكره قبيله من ان صدور الامر الخارجي لابد له من الجهات الاعتبارية في صدور الامر الاعتباري لا في صدور الامر الخارجي فسها في الكتابة ثم بعد ذلك أيضاً محل تأمل اذ كانه لا تخصيص لما في الكتب مملوة منه بالامر الاعتبارية والله العالم أعلم.

قال المحشّي : ولك أن تحمل كلامه على أنّه يلزم امتناع استناد المعلومات المتكثرة إلى علة واحدة[2].

فيه نظر لانّ الظاهر انّ في هذا التوجيه لم يوجد تقدم المصدرية على الصادر بل انما هو اخذ في التوجيه الثاني وحينئذٍ نقول انه على هذا ان كان مراده بخلاف الفرض خلاف ما قال الشارح : «انّ صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة»[3] فالكلام خبط لان الكلام في اثبات هذا

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٩.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٢٦.

المعنى فكيف يمكن ان يقال في دليله انه يلزم خلاف الفرض وهو باطل وان كان مراده انه خلاف ما فرض في اصل المسألة يعني إنّا نقول ان الشيء الواحد لا يمكن ان يصدر عنه شيئان فلو قيل انه يجوز أن يصدر عنه شيئان وقيل في بيانه انّ الصّدور يتوقف على شيئين فقد اعترف بأن الشيء الواحد لا يصدر عنه شيئان ففيه انّ هذا ليس اعترافاً بالمدعى لان القائل بهذا القول مراده انه كما يقولون السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه وبذلك يتصف الشيء الواحد بالسلوب الكثير كذلك نقول انه يتوقف الصّدور على المصدر والصادر وبذلك يتحقق صدور اشياء كثيرة عن الواحد من دون فرق وظاهر أنّ هذا ليس اعترافاً بمدعى الخصم ونقضا لما ادعاه نفسه فظهر انه لا يتم الكلام إلّا بأخذ التقدّم على الصادر كما في الوجه الثاني وعند هذا لا حاجة الى هذا الوجه والجواب انه لا يلزم اخذ التقدم بل يجوز ان يقال كون السّلب متوقفاً على شيئين لا ينافي كون المسلوب عنه واحداً بخلاف الصّدور اذ توقف المصدور على امرين ينافي كون مصدر امرين امراً واحداً وهو ظاهر وقد مرّ أيضاً الاشارة اليه سابقاً فافهم.

[الفصل الثاني عشر من النمط الخامس]

قال الشارح: ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادئ بأنفسها غنيةً عن غيرها.[1]

هذا التفسير لكلام الشيخ ليس بجيد لان الشيخ في مقام بيان انّ هذا المحسوس ليس بواجب بل انه كيف يمكن ان يستشهد عليه بقوله تعالى: ﴿لا احب الآفلين﴾[2] بناء على انّ الهوى في حظيرة الامكان أفول مّا كما صرّح به وهل هذا الا مصادرة على المطلوب أو شبه المصادرة إن خصّصنا المصادرة بالدليل ولم نجعلها متناولة للتنبيه ايضاً والقول بأن المقصود نفي الواجبيّة والربوبيّة ولا محذور في الاستدلال او التنبيه عليه بالامكان ليس لشيء اذ لا فرق في هذا المقام بين نفي الواجبيّة والامكان بل هما بمنزلة سواء فالحق في تفسير كلام الشيخ ان يقال لما نبّه على انّ هذا المحسوس ليس بواجب بل ممكن بذكر ما قيل في شرط واجب الوجود ذكر انه حينئذٍ يتلو عليه ﴿لا احبّ الافلين﴾ لان الامكان افول مّا وغرضه من ذلك انّ هذا العالم مطلقاً لا يليق المحبة لأفوله بل يجب ان يكون المحبّة مختصّة بجنابه سبحانه معتكفة على بابه ما أجل شأنه: ﴿قل الله ثم

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٢٨.

(٢) سورة الأنعام: ٦، الآية ٧٦.

ذرهم....﴾[١].

قال الشارح: فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة رجميع من قال بالأجزاء أو بالعنصر الواحد[٢].

الظاهر أنّ القائلين بالأجزاء وأنّها مباد يجعلون الاجزاء واجبة الوجود وقد صرّح به الشارح وعلى هذا كيف يقال انهم يقولون بوحدة الواجب إلّا أن يتكلف ويقال المراد بوحدته انه جنس او نوع واحد وهو الجزء بخلاف قول من يقول بأنه خمسة مثلاً الهيولى والزمان والخلاء والنفس وإلاله اذ على هذا يكون أجناساً مختلفة فافهم.

قال الشارح: بناء على انّ الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد[٣].

ظاهره أنه دليل على قوله «فإنها في ذلك عقلاً»[٤] وهو فاسد من جهين: أحدهما أنه لا يصلح دليلاً عليه بوجه لانّ الحكم على كل واحد على تقدير أن يكون على المجموع كيف يلزم منه أن يكون لتلك الآحاد كلّية حاصرة لها معاً في الوجود وهو ظاهر وثانيهما انه مشتمل على التناقض ظاهراً إذ سلم أولاً أنه ليس لهذه الحواث كليّة حاصرة لاحادها معاً في الوجود على ماهو الظاهر فالقول آخراً بأنه كذلك بناء على هذه المقدمة تناقض ظاهراً فالصّواب ان يجعل هذا دليلاً على قوله: «منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لأن كل واحد منها

---

(١) سورة الأنعام: ٦، الآية ٩١.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٢٨.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٣٠.

(٤) نفس المصدر.

موجود»[١] وبياناً لصحة تعليل الاول بالثاني فيصير حاصل الكلام هكذا:

إن تلك الحوادث يجب أن تكون موجودة بالفعل أي في الواقع لا في زمان واحد لان كل واحد منها موجود بالفعل فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود لان ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فالكلّ اذا كان موجوداً فكان منحصراً في الوجود والوجود قد حصره والانحصار ينافي عدم التنافي وان لم يكن الانحصار في الوجود بعنوان انحصار آحادها معاً فيه وحصر الوجود لها معاً لأنّ الانحصار في الوجود بعنوان المعيّة أيضاً في حكم الانحصار فيه بعنوان المعيّة بحسب العقل اي كما يحكم العقل باستحالة هذا يحكم باستحالة ذلك أيضاً، وهذا هو الموافق لكلام الشيخ لانه ذكر أولاً أن الاحوال المتجددة الغير المتناهية يكون موجودة بالفعل وأثبته بأن كل واحد موجود فالكل أيضاً موجود ثم قال إنّ الكل حينئذٍ يكون منحصراً في الوجود[٢] وهذا الانحصار محال وإن لم يكن انحصار بعنوان المعيّة وظاهر انّ هذا على وفق ما وجهنا كلام الشارح وعلى هذا التوجيه لا يلزم ماذكرنا ويصير حاصل الكلام دعوى عدم الفرق بين ترتب الامور المتعاقبة والمجتمعة كما هو رأي المتكلمين بناء على انّ مناط الاستحالة وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وحصر الوجود لها وهو متحقق في الامور الغير المتناهية اي الماضية المتعاقبة بخلاف الامور الغير المتناهية المستقبلة إذ لم يحصرها الوجود أصلاً هذا.

ثمّ لا يخفى أنّه لا حاجة في بيان وجود الكلّ إلى التمسّك بهذه المقدمة الفاسدة التي ذكرها الشارح إذ وجود الكل بعد وجود كلّ واحد بديهي اذ ليس

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٣٠.

(٢) راجع «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٢٩.

مرادهم بوجود الكلّ ها هنا إلّا دخوله في الوجود بخلاف الامور المستقبلة الغير المتناهية اذ لم يدخل الكل ها هنا[١] في الوجود وبما ذكرنا ظهر انه لا يرد عليهم ما سيورده الشيخ عليهم فيما بعد فتأمّل .

قال المحاكم : وعلى هذا التقدير يكون قوله : «وإن لم يكن لها كلّية حاصرة...» مستدركاً لا حاجة إليه[٢].

فيه نظر إذ لا استدراك في مثل هذا لانه لما اثبت الوجود اولاً للكل بناء على وجود كل ثم حكم بأن الحصر في الوجود لا يصح لغير المتناهي كان مظنة ان يقال ان الحصر بعنوان حصر أجزائه معاً في الوجود محال لا مطلقاً فدفع هذا بأن العقل لا يفرق بينهما وانه كما يحكم باستحالة احدهما يحكم باستحالة الاخر ومثل هذا لا يعد استدراكاً وهو ظاهر لكن المحاكم دأبه المضايقة في مثل هذه الأمور.

قال المحشّي : أي مجتمعة اذ يصدق على كل واحد أنّه موجود بالفعل[٣].

ظاهره انه جعل قول الشارح: «بناء على انّ الحكم على كل واحد»[٤] دليلاً على قوله : «فانها في حكم ذلك عقلاً»[٥] وقد عرفت مافيه من المحذورين وعدم انطباقه على كلام الشيخ .

ثم لا يخفى ما في توجيه المحشّي للدليل اما اولاً فلظهور فساد قوله : «اذ

---

(١) «ب» : منها .

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٣٠.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥١٩ .

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٣٠.

(٥) نفس المصدر .

يصدق على كل واحد انه موجود بالفعل» أي في الحال اذ ليس كل واحد في الحال بل كل واحد في حال وهو لا يستلزم مدعاه فتأمل فيه. وأمّا ثانياً فلانه كيف يصح ان يقول عاقل بأنه بناء على ان حكم كل واحد حكم الكل يلزم ان يكون الكل فيما نحن فيه موجوداً في زمان واحد ومجتمعاً فيه وهو ينافي ما فرض من تعاقبه اذ على هذا يلزم ان يكون الامور المتناهية المتعاقبة أيضاً مجتمعة في الوجود مع كونها متعاقبة وهل يصحّ ان يقول به جاهل فضلاً عن عاقل فالصّواب في توجيه كلام الشارح ماذكرنا فافهم.

قال المحشّي : وهذا هو الجواب الحق عن الدليلين[1].

انت خبير بأنّ التوهم الذي بنى المحشّي كلام القائلين عليه ليس بـاظهر كثيراً مما بنى الشيخ كلامهم عليه سيما في الدليل الثالث فللمجيب بناء الجواب على ايهما شاء من دون حجر نعم لو قيل الاولى التعرض للوجهين لا يخلو عن وجه والامر فيه أيضاً هين فتسمية ما ذكره بالجواب الحق والحكم بالنظر والتأمل فيما ذكره الشيخ ليس بجيد وسيجئ لهذا مزيد كلام.

قال الشارح : فإنّ الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له وجب أن يكون فاعلاً دائماً[2].

ظاهره انه بيان للزوم قدم الفعل لكون واجب الوجود واجباً في جميع صفاته واحواله الاولية باعتبار انه اذا كان واجباً في جميع صفاته الاولية كان واجباً في فاعليته أيضاً واذا وجبت الفاعلية كان فاعلاً دائماً.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٠.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٣٢.

ويرد عليه أن الفاعلية لا نسلّم انها من الصفات فيجب حمل كلامه على انه اراد ان الصّفات الاولية اذا كانت واجبة للواجب تعالى كانت الفاعلية ايضاً واجبة لان فاعليته ان كانت بسبب ذاته وصفاته الاولوية فوجوبها ظاهر وان كانت بسبب غيرها فيكون ذلك الغير ممكنا ألبتة ولابد له من فاعل وننقل الكلام الى فاعليته وهكذا وعلى هذا يظهر ان كلام الشيخ لا يصح ان يحمل على انه وجهان لقدم الفعل احدهما من جهة الفاعل والآخر من جهة الفعل نفسه بل الصّواب انه وجه واحد حاصله انه لا يجوز ان يكون تجدد لا من جهة الفاعل ولا من جهة الفعل فيلزم القدم قطعاً فليحمل حينئذٍ كلام الشارح لأنّ ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل على انه لا يصحّ الحدوث من جهة الفاعل لا انه[1] يلزم القدم من جهته فافهم.

قال الشارح : ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل.[2]

لا يخفى انّ هذا ايضاً لا يصلح بانفراده وجهاً للقدم كيف وهو في الحقيقية إبطال وجه واحد من جهات تصحيح الحدوث وظاهر انه بمجرّد ذلك لا يلزم القدم والتوجيه ماذكرنا.

قال المحاكم : الحكماء يستدلون على قدم فعل الله تعالى بوجهين[3].

قد عرفت ما فيه .

قال المحشّي : حاصل الكلام في دفع قولهم أنه يمتنع القول بأنّه لا يتجدد

---

(١) «ب» : لأنّه .

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٣٢ .

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٣٢ .

شيء غير الفعل[١].

اقول من جانب القائلين بالمصلحة انّ الزمان كما عرفت سابقاً يمكن ان يكون امراً منتزعاً من بقائه تعالى ولا يلزم ان يكون مقداراً للحركة وعلى هذا نقول ان ارتباط الحادث بالقدم كما انّ الحكماء يصححونه بالحركة والزمان كذلك نصححه أيضاً بالزمان من دون فرق فحينئذٍ كلام الحكماء معناه اما باعتبار ان الزمان لا يمكن ان يكون منتزعاً من البقاء بل لابد له من الحركة وهو ممنوع لا يدل عليه دليل ودعوى الضرورة غير مسموعة بل الضرورة كأنه مَعَنا إذ نعلم بديهة انه اذا لم يتحرك الفلك مثلاً اصلاً يتوهم هذا الامتداد المسمّى بالزمان والقول بأنه لعله من بديهة الوهم لا يصغى اليه واما باعتبار انّ هذا الامر الموهوم وان صح انتزاعه من البقاء لكنه امر وهمي لا يتميز اجزاؤه بعضها عن بعض حتى يصح ان يقال انّ هذا البعض اصلح للصّدور من بعض آخر ففيه انه وان كان امراً وهميّاً لكنه ليس وهميّاً اختراعياً بل وهميّاً نفس امري ومثل هذا الوهمي يصح ان يكون منشأً للامور الموجودة في الخارج لا بأن يكون فاعلاً لها بل دخيلاً فيها مع انا نقول ان اجزائها يصير منشأً للاصلحيّة وهي أيضاً امر نفس امري غير موجود في الخارج على انّ هذا الامر على رأيهم ايضاً ليس موجوداً في الخارج على ما هو المشهور بين متأخريهم وعلى القول بوجوده في الخارج أيضاً لا يكون اجزاؤه موجودة فيه بل في نفس الامر فما هو جوابهم فهو جوابنا فتدبر.

قال المحشّي : قلت : لا فرق بين الأمور الخارجية والامور المترتبة المتعاقبة الواقعة في نفس الأمور في جريان براهين ابطال التسلسل فيهما[٢].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٠.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢١.

فيه نظر لانّ هذا ظاهر انه ليس على رأي الحكماء لانهم يجوزون التسلسل بطريق التعاقب في الامور الموجودة أيضاً فلابد ان يكون الزاماً وظاهر انّ المتكلمين لا يحيلون ذلك كيف وهم قائلون بالزمان الوهمي الممتد الى غير النهاية من جانب الماضي ولا شك انهم لا يجعلونه امراً اختراعيّاً محضاً فكيف يجوز ان يقولوا ببطلان التسلسل في الامور المتعاقبة النفس الامرية وان لم يكن موجودة في الخارج فالصّواب ان يقال انّ هذه الامور المتعاقبة الغير المتناهية لابد لها من زمان بناء على ما ادعوه بل على ما الحق من انّ هذا التقدم والتأخر لابد له من الزمان والزمان مقدار الحركة على رأيهم فلزم وجود حركة وجسم دائماً وهو المطلوب وحينئذٍ الجواب ماذكرنا من الزمان لا يحتاج الى الحركة فافهم.

قال المحشّي : ولا تمايز بين الاجزاء الوهميّة[١].

قد عرفت مافيه مع انه يرد عليهم انه مع قولكم بأنّ الزمان الموهوم لا تمايز بين اجزائه وطلب الترجيح فيما بينهما غير معقول كيف يقولون[٢] بأنّ حدوث العالم ـ أي انفكاكه عن ذات الله تعالى ـ امر واقعي نفس امري لا انه بمحض الوهم والاختراع وظاهر ان الحدوث الذي يقولونه ليس إلّا انه يتوهم امتداد قبل وجود العالم الى غير النهاية ويكون الواجب تعالي موجوداً قبل العالم في أيّ جزء يتوهم في ذلك الامتداد فاذا كان ذلك الامتداد امراً وهميّاً لا يكون بين اجزائه تمايز ولا يعقل طلب الترجيح فيها فكان أمراً وهميّاً محضاً فكيف يصح ان يكون الحدوث

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٢.

(٢) «ن» : كيف يقولون بأنّ هذا الأمر الوهمي منشأ لانفكاك العالم في الواقع عن ذات الله تعالى. توضيحه : أنّهم يقولون بأنّ حدوث العالم ....

الواقعي الذي يذكرونه باعتباره ، والفرق بين الحدوث والامور الاخرى لا يعقل اصلاً كما لا يخفى وعليك بالتأمل التام في هذا المقام فانه من مداحض الاقدام.

قال المحشّي : أقول : فيه نظر لأنّه يمكن طلب ترجيح وقوعه مقارناً للزمان على وقوعه قبله[١].

فيه نظر اذ هذا بمنزلة ان يقال ان الزمان لِمَ لَم يكن قبل الزمان لان الزمان مع اول وجود العالم فلوكان وجود اول العالم قبل الزمان لزم ان يكون الزمان قبل الزمان ولو قيل انا نفرض الكلام في امر آخر غير الزمان ونقول انه جاز ان يكون ذلك الامر قبل ان يكون يوجد الزمان فمع انه يمكن ان يقال لعله لا يمكن ان يكون اول الحوادث إلّا الجسم الذي لابد ان يكون متحركاً وحينئذٍ لا يصح هذا السؤال نقول ان الوقوع قبل الزمان كان في الاجزاء الوهميّة وقد ذكر انّ طلب الترجيح فيها غير معقول وكأن المحشّي تفطن لذلك فيما بعد حيث قال: «قلت : ماذكرت راجع الى طلب الترجيح»[٢] واكتفى في ذيل قوله: «نعم يمكن طلب الترجيح...»[٣] بالوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما ها هنا ولم يسمّ هذا الوجه الاول الذي تكلّمنا عليه فافهم.

قال المحشّي : فلعله انما يكون في الاختيار بالمعنى الذي ذكره.[٤]

لا يخفى ان معنى الاختيار لا يتفاوت عند الحكيم والمعتزلة واما عند الاشاعرة وان كان يتصوّر تفاوت بين معنييه لكن ظاهر أنّ ذلك التفاوت مما لا

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٢.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٢.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٢.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٣.

يؤثر في هذا المقام اصلاً فالاستناد به غير لايق.

قال الشارح: مع ذلك فهو حاصل في كل حال[١].

قد مر انهم يقولون بالتخصيص للمصلحة وقد صححنا وذببنا عنه ما اورد عليه.

قال الشيخ: فهو توهّم خطأ[٢].

قد ظهر مما قررنا سابقاً انه لا يتوجه عليهم هذا القول وان ليس مرادهم ما فهمه الشيخ بل غاية ما يكاد يتجه عليهم انه لا يكفي الدخول في الوجود في اجزاء براهين التسلسل بل لابد من الاجتماع في الوجود والامر فيه سهل كما لا يخفى.

قال المحشّي: اقول فيه بحث لان زيادة الغير المتناهي الآخر في الجانب الغير المتناهي باطل[٣].

فيه بحث من وجوه: أحدها ان القوم قالوا ان المتناهي لا يمكن ان يزيد وينقص وعلى ما ذكرتم يلزم ذلك واجاب الشيخ عنه بمنع ذلك في الغير المتناهي المعدوم كما فيما نحن فيه وأسنده الى نقصان الحوادث المستقبلة وزيادة معلومات الله تعالى على مقدوراته الذي هو متفق عليه بين الفريقين ولا مجال لانكاره وحينئذٍ لا وجه لان يقال في مقابله ان زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي الآخر في الجانب الغير المتناهي باطل لانه انما يصح ذلك اذا اثبتوا ان

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٣٤.

(٢) نفس المصدر، ص ١٣٥.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٣.

هذه الزيادة التي فيما نحن فيه في الجانب الغير المتناهي وهو ظاهر الفساد فأنّى لهم باثباته [وهو] باطل بالضرورة.

وثانيها ان زيادة الغير المتناهي على الآخر في الجانب الغير المتناهي باطل بالضرورة فما الحاجة الى الدليل الذي اورده.

وثالثها انّ كلامه مشعر بأن الدليل الذي ذكره له اختصاص بابطال الزيادة في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك لانه على تقدير تمامه يبطل الزيادة مطلقاً.

ورابعها انّ هذا الدليل يبطل ماذكره سابقاً من ان الزيادة على غير المتناهي انما يكون محالاً اذا كان في الجانب الغير المتناهي لما عرفت انه يبطل الزيادة مطلقاً فبطل قوله: «فالحق في الجواب ما ذكرنا سابقاً».

وخامسها انّ ماذكره في الجواب اخيراً من «أنّ برهان التطبيق لا يجري عند الشيخ في صورة التعاقب»[1] لا يجدي في المقام لانّ الزيادة على الغير المتناهي في الجانب الغير المتناهي باطل بالضرورة ولا حاجة له الى هذه الدليل الذي اورده المحشّي فعدم جريان هذا الدليل في الامور المتعاقبة لا يحسم مادة الايراد فلابد في الجواب ان يقال كما قلنا ان الزيادة في الجانب الغير المتناهي غير لازم فيما نحن فيه لا كما قاله هذا.

ولعل قوله: «في الجانب الغير المتناهي» اقحم في البين سهواً في الكتابة وصار منشأ لهذه المفاسد وعلى تقدير اسقاطه يندفع الابحاث المذكورة سوى البحث الرابع ويرد أيضاً ان الدليل الذي ذكره يجري فيما هو المتفق عليه من الصّورتين اللتين ذكرهما الشيخ إلّا ان يفرق بينهما وبين ما نحن فيه بأن فيما نحن

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٣.

فيه قد دخل الغير المتناهي في الوجود فيتصوّر التطبيق بخلاف الصّورتين وهذا الايراد وارد على اصل النسخة أيضاً بدون الاسقاط وأنت خبير بأن هذا الدليل هو برهان التطبيق المشهور الدال على ابطال اصل التسلسل والتشاجر بين الحكماء والمتكلمين في جريانه وعدم جريانه في المتعاقبة والزام الحكماء على المتكلمين انه لو اجرى في المتعاقبة لا جرى في الامور المستقبلة أيضاً مع اتفاقكم على نفيه وجوابهم بالفرق الذي ذكرنا آنفاً كلها مشهورة مذكورة في الكتب متداولة بين الطلبة ولا محصّل لايرادها في هذا المقام الذي ليس المنظور فيه بطلان التسلسل وعدمه بل المنظور امكان الزمان على غير المتناهي وعدمه مع قطع النظر عن استحالته هذا.

وبما ذكرنا ظهر ان الجواب الذي ذكره الشيخ من منع استحالة تطرق الزيادة والنقصان الى الغير المتناهي المعدوم مستنداً بما هو المتفق عليه بين الفريقين اولى من الذي ذكره المحشّي من ان يفرق بين الزيادة في الجانب الغير المتناهي والجانب المتناهي لان جواب الشيخ يتم على الصورتين اي سواء كان منشأ توهم القائل بامتناع الزيادة على الغير المتناهي مقايسة الزيادة على الجانب المتناهي على الجانب الغير المتناهي اي لما رآي ان الزيادة على الجانب الغير المتناهي محال حكم مطلقاً بأن الزيادة على الغير المتناهى محال ، إذ مجرد توهم ان الزيادة لا معنى له في الغير المتناهي اذ على هذا الجواب لا يبقى مجال كلام اصلاً اللهمّ إلّا اذا توهم ان فيما نحن فيه الزيادة في الجانب الغير المتناهي وظاهر انّ هذا التوهم لا يتفق لاحد بخلاف ما ذكره المحشّي اذ بمجرد أن يقال فرق بين الزيادتين لا يحسم مادة الاشكال اذ التوهم الآخر باق بحاله ولابد من دفعه بما ذكره الشيخ.

لا يقال : الظاهر انه لا منشأ للقول المذكور إلّا توهم المقايسة المذكورة اذ الوجه الآخر لا محصّل له عند التحقيق.

لأنّا نقول : هب انه كذلك لكن على هذا أيضاً نقول ان جواب هذا القول كما يحصل في ضمن ما ذكره المحشّي كذلك يحصل في ضمن ماذكره الشيخ فأي اولوية لما ذكره المحشّي عليه إلّا أن يقال ان فيما ذكره المحشّي حل الشبهة بخلاف ماذكره الشيخ فانه بمنزلة النقض فهو اولى لكن لا يخفى ان الظاهر من كلام المحشّي ان جواب الشيخ لا يصلح جواباً اذا كان منشأ توهمّ القائل ذلك بل انما يصلح للجواب على التقدير الآخر وهو فاسد كما عرفت لا انه يصلح للجوابية على التقدير الاول ايضاً لكن جوابه اولى ويمكن ان يقال ايضاً انه لو كان الشيخ فرق بين الصّورتين واكتفى به في الجواب ربما توهم ان الزيادة في الجانب المتناهي يتحقق في الواقع في الغير المتناهي مطلقاً سواء كانت موجودة أو معدومة فيتوهم منه جواز وجود بخلاف الجواب الذي ذكره اولاً ولقائل ان يقول ان هذا أيضاً يوهم ان الزيادة على الغير المتناهي المعدوم جايز سواء كان في الجانب المتناهي او في الجانب الغير المتناهي وهذا التوهم اظهر من التوهم الاول إذ بعدما ابطل التسلسل بالبرهان لا مجال لذلك التوهم إلّا أن يقال هذا أيضاً باطل بالضرورة فلا مجال لتوهمه وبالجملة كلام المحشّي غير منتظم في المقام جدّاً فافهم.

قال المحشّي : أقول والأظهر كما مرّ اليه الإشارة أنّهم لم يفرّقوا بين الانقضاء في جانب غير المتناهي والانقضاء في الجانب المتناهي[1].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٤.

قد ظهر حاله ممّا مر ولا حاجة الى ان نعيده.

قال المحاكم: اللهم إلّا أن يراد بذلك الوقت اليومي[1].

لا حاجة الى هذا التكلف بل يراد به ظاهره ويجعل ظرفاً للتوقف فيكون المعنى إنّ وجود الحادث يتوقف في ذلك الوقت على انقضاء حوادث غير متناهية بعد ذلك الوقت وعلى هذا لا اشكال اصلاً.

قال المحشّي: أقول: قول الشارح: «بعد ذلك الوقت» أي بعد الوقت الذي فرض أنّه لم يوجد فيه حادث أصلاً[2].

الظاهر انه حمل ذلك في قول الشارح: «ذلك الوقت» على ما قال المحاكم اي اليوم لا على ما حملنا اذ لو حمله على ذلك كان الظاهر ان يشعر بأنه متعلق بالتوقف لا بالوجود كما ذكرنا وحيث لم يشعر بذلك اصلاً ظهر انه بنى الكلام على حمل المحاكم وأجاب بما اجاب ولا يخفى بعده حينئذٍ اما أولاً فلانه لا يكون المشار اليه لذلك الوقت الاول مذكوراً إلّا أن يقال انه مذكور في ضمن قوله: «اليومي» ولا يخلو عن بعد وأما ثانياً فلصيرورة كل من ذلك الوقتين بمعنى آخر وعلى ماذكرنا لا يرد شيء منهما.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٣٧.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٤.

[النمط السادس
في
الغايات ومباديها
وفي الترتيب]


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال المحاكم: كان عذر القائلين بالحدوث أنّه فاعل بالقصد[1].

لا فرق يعتدّ به بين هذا الوجه والوجه السابق عليه كما لا يخفى.

[الفصل الأوّل من النمط السادس]

قال المحشّي: أقول: في هذا التفريع نظر ظاهر[2].

الظاهر انه ليس كذلك اذ ظاهر ان في التعريفات[3] ليس الغرض الحمل والتصور[4] أصلاً والحمل الذي يترآي بحسب الظاهر بناء على انه لابد في افادة التعرف للغير من ذلك والحمل بحسب الظاهر وباعتبار العبارة.

قال المحشّي: لكن هذا النقش والتصوير انّما يحصل بربط المعرّف بالمعرّف وحمله عليه.[5]

أنت خبير بأن هذا النقش والتصوير لا يتوقف على الحمل أصلاً.

قال المحشّي: ولهذا قيل معرّف الشيء ما يقال عليه لإفادة تصوّره.[6]

---

(1) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٣٩.

(2) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٥.

(3) «هـ»: التفريعات.

(4) «ب»: القصد.

(5) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٥.

(6) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٥.

كان مرادهم القول القول بحسب الظاهر والعبارة لا القول الواقعي او يقال ان اللازم ليس متعلقاً بيقال بل بمحذوف يكون تقديره إن المعروف هو ما يحمل على الشيء اذا كان كائناً لافادة تصوّره لكن فيه بعد والأول أظهر .

قال المحشّي : وقول الشارح حيث قال : «فإنّ الحدّ يحمل على المحدود».[١]

هذا القول من الشارح لا يؤيد المحشّي ان القول الشارح قضية لان مراد الشارح ان الحد مع المحدود قد يجعل قضية ولا نزاع في انه يمكن ان يحمل الحدّ على المحدود ويجعل قضية وكيف يتصوّر النزاع فيه اذ ليس النزاع فيه إلّا مجرد السّفسطة[٢] والغرض ان الحد من حيث هو حدّ ليس قضية وان حمل بحسب الظاهر على الحدود لتفهيم الغير فحاصل الكلام انّ الشارح قال أولاً انّ هذا الكلام الأخير كعكس نقيض للكلام الأول إن جعل الأول قضية اي لم يقل انه مجرّد التحديد اذ على هذا لا يكون قضيّة كما ذكرنا ثم قال ثانياً انه قد يحمل الحدّ على المحدود ويجعل مقدمة خطابيّة تقريباً الى فهم الجمهور وهذا لا يدل على ان الحدّ من حيث هو حدّ مقدمة خطابية حتى يؤيد المحشّي اذ الكلام فيه فافهم.

قال المحشّي : ثم لو تنزلنا عن هذا المقام فعبارة الشيخ صريحة في التركيب الجزئي ولا يحتمل التوصيفي فيكون قضية لا محالة.[٣]

فيه نظر اذ ليس في عبارة الشيخ إلّا حمل المعرّف على المعرّف وهل الكلام إلّا في انّ هذا الحمل قضيّة في الواقع اولا فما صراحة عبارة الشيخ ثم انه لا معنى

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٥ .

(٢) «ب» : النقطة .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٥ .

لقوله: «ولا يحتمل التوصيفي فيكون قضيّة لا محالة» إذ من يقول بأنّ المعرّف مع المعرّف ليس قضية لا يقول بأنه تركيب توصيفي بل قائل بأنه في صورة التركيب الخبري[١] لكن يقول انه ليس بتركيب خبري[٢] حقيقة فالقول بأن كلام الشيخ لا يحتمل التوصيفي خبط.

قال المحشّي : الحق في الجواب أن يقال: الفقر والغنى قد يفسّران...[٣].

الظاهر انه لا تحقيق فيه اصلاً اذ ليس حاصله إلّا ان ما ذكره الشيخ اما تعريف لفظي وفائدته كذا واما تعريف حقيقي وفائدته كذا وانت خبير بأنه لا نزاع لاحد في ان للتعريف فائدة سواء كان لفظياً او حقيقياً والامام وان لم يكن قائلاً بالتعريف في بعض كتبه لكن ظاهر ان ها هنا ليس كلامه مبنياً على ذلك بل ليس كلام الامام انّ هذه المقدمة التي ذكرها الشيخ لا فائدة فيها بناء على انه لم يجوز ان يكون تعريفاً لظهور إباء المقام عنه اذ هو في بيان اثبات مطلب وظاهر ان كون هذا تعريفاً لا يفيد شيئاً والشارح أومأ أولاً بأنه يجوز أن يكون الكلام تعريفاً حيث قال «أن كان قضية» لكن لما لم يكن هذا مناسباً للمقام بنى الكلام آخراً على أنه مقدمة خطابيّة[٤] وكثيراً ما يفعلون كذلك تقريباً الى فهم الجمهور وعلى هذا ظهر ان حمل الكلام على التعريف وبيان الفايدة فيه ليس مما فيه الكلام اذ لا ينكر احد فائدة التعريف ثم لو تنزلنا وقلنا انّ مراده انّ هذا الكلام تعريف ولا محذور اذ المطلوب يحصل بذلك أيضاً من توضيح المعنى الاصطلاحي لا اللفظية فأنت خبير

---

(١) «هـ»: الجزئي.

(٢) «هـ»: جزئي.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٥.

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٤١.

بأنه لا تفاوت يعتد به بين كلامه وكلام الشارح اذ ليس مراد الشارح أيضاً إلّا أنّ هذه المقدمة الخطابيّة مفيدة لتوضيح مفهوم المحدود وتقريبه الى فهم الجمهور فظاهر ان محصّل الكلامين ومآلهما واحد فما بال احدهما صار حقاً والآخر لا فافهم.

قال المحشّي: وإن حمل على الحقيقي فالفرق بالإجمال والتفصيل على ما هو المشهور تكفي لفائدة الحمل[1].

لا يخفى انه بعد حمل الكلام على التعريف لا حاجة الى بيان فائدة الحمل بأن فائدته الاجمال والتفصيل على ما هو المشهور بل قد يكون نظريّاً على ما صرّح به بعض المحققين اذ فائدة التعريف ظاهرة لا يحتاج الى بيان والحمل ليس مما فيه الكلام حيث حمل الكلام على التعريف حيث قال ها هنا وان حمل على الحقيقي وقال قبيله هذا ان حمل التعريف على اللفظي وكان مراد المحشّي ليس انّ هذا الكلام تعريف إما لفظياً او حقيقياً بل انه قضية لكن جعل فيها الموضوع والمحمول المعرّف والمعرف اما المعرف اللفظي واما المعرف الحقيقي وفائدة الحمل كذا وكذا وحينئذٍ وان لم يرد عليه بعض ما اوردنا لكن يصير اتّحاده مع كلام الشارح اظهر وقربه اليه اقرب فافهم.

قال المحشّي: ويمكن دفعه بالعناية[2].

كان العناية منع كون العام ذاتياً للخاص او منع كون الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له مطلقاً.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٦.

(٢) نفس المصدر.

قال المحاكم : ليس على الترتيب الطبيعي[1].

قد مرّ غير مرة ان مثل هذا البحث لا وقع له .

قال المحاكم : لكن المقام برهان يجب أن لا يستعمل فيه الخطابة[2].

لا يخفى ان هذا المقام ليس برهانياً اذ ليس الغرض إثبات أن الغنى هو الذي يكون مستغنياً في الأمور الثلاثة المذكورة ولا أن من يحتاج في شيء منها هو الفقير وليس أيضاً فيما سيذكره الشيخ من المقدمة ما يكون محتاجاً الى اثبات احد هذين المعنيين حتى يقال انه لابد من بيانهما بالبرهان ولا ينفع الخطابة بل ليس الغرض إلّا بيان هذين اللفظين وتوضيح مفهومهما الاصطلاحي وعلى هذا يكفي التعريف والمقدمات الخطابية غاية الامر الاحتياج إلى الدليل في ان الله تعالى غني بهذا المعنى وذلك المعنى وذلك امر آخر غير ما نحن فيه وهو ظاهر وكان ما كره الشارح من انّ هذا ليس خارجاً عن الخطابة مع ان الامام قال: «إنه خارج عن الخطابة» ليس بناءً على مخالفة النسخة التي وقعت الى الشارح للنسخ المتعارفة بل انه أومأ إيماءً لطيفاً الى تخطئة الامام بأن الإيراد على كلام الشيخ بأنه خارج عن قانون الخطابة لا وجه له اذ ظاهر انّ هذا المقام ليس مقاماً برهانياً ولا يحتاج الى دليل بل يكفي فيه المقدمات الخطابيّة بل التعريف فالايراد بهذا الوجه مما لا وجه له اصلاً فكأنه توهم انّ هذا ليس مقدمة خطابيّة وكان خارجاً عن الخطابة فايراده انه خارج عن الخطابة لا على الخطابة والخطاء في الكتابة ثم تعرض للجواب عن هذا الوجه لكن كلامه فيما بعد يأبى عما ذكرنا فافهم.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٤١.

(٢) نفس المصدر، ص ١٤٢.

قال المحشّي : أما لو حمل على أنه حكم لازم[١] .

لا يخفى ان بمجرّد هذا لا يندفع الكلام بل لابدّ من التمسّك بما قلنا من انّ هذا المقام ليس مقام الاستدلال فتأمل.

قال المحشّي : واما على نقله صاحب المحاكمات فلا[٢].

على هذا ايضاً يصح الجواب لانّ حاصله انّ هذا المقام ليس مقام البرهان ألا يرى انه اولاً عرف الغنى فلو كان المقام مقام البرهان لما كان لذلك فائدة والقول بأن الشيخ لعله غلط في هذا أيضاً والامام انما هو تبعه من دون رضاً به فهو البحث الآخر الذي ذكرنا.

قال المحاكم : ونقول أيضاً: سلّمنا ان الفقير هو المفتقر إلى الغير[٣] .

لا يخفى انه هو الذي ذكره الشارح بعينه من دون فرق يعتد به فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٧ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٤١ .

[الفصل الثاني من النمط السادس]

قال الشيخ: تنبيه اعلم ان الشيء الذي انما يحسن[1].

اعلم ان في هذه المسألة تشويشاً عظيماً وابهاماً كثيراً فأولاً من جهة تنقيح محل النزاع وثانياً من جهة تحرير البرهان وكلام القوم أيضاً في غاية الاشتباه والخفاء ونهاية عدم الاستقامة فينبغي ان نحرر المقامين بحسب ما ادى اليه نظرنا القاصر وتنقيحهما وتهذيبهما ثم نشتغل ان شاء الله تعالى بما يتعلق بكلماتهم واقاويلهم فنقول وبالله التوفيق:

قبل الشروع في المقصود نمهّد مقدمتين:

إحداهما ان من يكون طالباً لشيء ومشتاقاً اليه يكون ذلك الشيء كمالاً له واولى به وهو ظاهر لا حاجة له الى دليل.

وثانيهما ان الفعل مرتبته دون مرتبة الفاعل ولا يمكن ان يكون كمالاً للفاعل سيما اذا كان الفاعل مختار او كان بحيث اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وفعل ذلك الفعل بارادته واختياره ولست اظنك في مرية في هذه المقدمة أيضاً بعد تجريد الذهن وتهذيبه وتحديق النظر وتدقيقه.

وبعد تمهيدهما نقول اما المقام الاول فتحريره أن النزاع في أنّ فعل الله

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٤٢.

تعالى معلل بالغرض ام لا معناه ان الله تعالى هل يكون طالباً في فعله لشيء ومشتاقاً اليه أو لا وهذا غرضهم من الغرض لا انه تعالى لا يفعل بالقصد والارادة معاذ الله عن ذلك كيف والحكماء قائلون بأنه تعالى مختار قطعاً ولا ان امراً آخر غير ذاته تعالى لا يكون له مدخل في فاعليته تعالى كيف وهذا ايضاً لا يصح على رأيهم من أنّ الله تعالى يفعل بالعناية أي يعلم نظام الخير ويفعل على وفقه اذ ظاهر انه حينئذٍ يكون الخيرية وعلمه تعالى بها مما له مدخل في فاعليته تعالى اذ لو لم يكن الفعل خيراً ولم يعلمه كذلك لم يفعله قطعاً ولا معنى للمدخلية سوى هذا فانكاره سفسطة ولا انه تعالى لم يخلق شيئاً لاجل شيء بمعنى انه لم يخلق الرجل مثلاً للمشي ولا اليد للبطش ولا العين للابصار وهكذا في ساير الاشياء لكن يترتب عليها هذه الغايات كما توهمه بعضهم لانّ هذا سفسطة صريحة ومكابرة فضيحة وكيف يصحّ من عاقل القول بهذا فعلى ماذكرنا نقول ان الله تعالى خلق رجل زيد مثلاً ليمشي بها لكن ليس خلقه لرِجل زيد ولا مشى زيد بها مطلوباً ومشوقاً له وهذا مما ليس فيه محذور.

واما المقام الثاني فمحصّل البرهان ان الله تعالى اذا كان فاعلاً لغرض بالمعنى الذي حرّرنا كان ذلك الفعل أو امر آخر مترتب على ذلك الفعل مطلوباً ومشوّقاً له وكان ذلك المطلوب والمشوق كمالاً له تعالى بناء على المقدمة الاولى وذلك محال لانّ ذلك المطلوب ان كان هو نفس ذلك الفعل فلا يجوز ان يكون كمالاً له على ما تمهّد في المقدمة الثانية وان كان غيره فذلك الغير يكون ممكناً قطعاً فيكون موجده هو الله تعالى اما بواسطة او بلا واسطة فلا يمكن أيضاً ان يكون كمالاً له تعالى لما تمهّد من ان الفعل لا يمكن ان يكون كمالاً للفاعل وان الموجَد مرتبته دون مرتبة الموجِد هذا تحرير البرهان على وجهه.

ثم إن ها هنا ابحاثاً لابد من التنبيه عليها :

احدها : ان الاحتمالات الثلاث التي يتوهم في هذا المقام في كونها غرضا بفعل الله تعالى احدها النفع العائد اليه تعالى وان لم يقل به أحد وثانيها النفع العائد الى غيره تعالى وثالثها حسن الفعل في نفسه قد سقط بما ذكرنا اعتبارها جميعاً.

اما الاول فظاهر لأنه كيف يصح ان يصل نفع وكمال اليه تعالى سواء كان من ذاته او غيره اما من الغير فظاهر واما من ذاته فلان ذلك النفع والكمال يكون من جملة موجوداته تعالى والموجود لا يكون كمالاً للموجد .

واما الثاني فلان النفع العائد الى الغير اذا كان غرضا بالمعنى ذكرنا لابد ان يكون مطلوباً ومشوقاً فلابد ان يكون كمالاً له تعالى فيكون هذا الفعل منه تعالى أي ايصاله النفع الى غيره كمالاً له وهو محال.

واما الثالث فلان حسن الفعل في نفسه لا يمكن ان يكون غرضاً بهذا المعنى ما لم يحصل منه كمال للفاعل وهو محال نعم يمكن ان يكون له مدخل في فاعليته تعالى كما ذكرنا لكنه ليس الغرض المتنازع فيه.

ثانيها : انه على قاعدة الحسن والقبح العقلي كما هو رأي المعتزلة بل الحق في الواقع كيف يمكن ان يقال ان الفعل ليس بكمال للفاعل ضرورة ان الفعل اذا كان حسناً في نفسه بمعنى استحقاق المدح عليه كما هو المتنازع فيه بين الفريقين فلا شك انه كمال للفاعل كيف واذا كان سبباً لاستحقاق فاعله المدح فيحصل بسببه استحقاق المدح والتعظيم ولا شك ان استحقاق المدح والتعظيم كمال فيحصل بسببه للفاعل كمال وبالجملة الفعل الحسن اما نفسه او ما يترتب عليه لابد ان يكون كمالاً للفاعل فانكار كون الفعل كمالاً لا يتأتى على هذا الرأي نعم انما يتأتى على رأي الاشاعرة وهو بمعزل عن التحقيق.

والجواب ان الحقّ ان الفعل حسن في نفسه بمعنى أنّ الفاعل يجده ملائماً له ولا ينقبض عنه كما أن الحسن يجد بعض الأشياء ملائماً له ولا ينقض عنه وكذلك يحكم بان العاقل العالم بجهة حسنه المتمكن منه الخالي عن الموانع والصّوارف يختاره على عدمه ويمتنع ان يختار عدمه عليه ويحكم أيضاً بأن فاعله اذا كان فعله مختاراً ومن جهة حسنه مستحق للمدح والثناء لكن لا نسلّم أنّه يحكم بأنّ هذا الفعل سبب لذلك الاستحقاق بل انما يتراآى ذلك في بادي النظر واما عند التحقيق والتدقيق فليس الامر كذلك بل العقل يجد عند التأمل ان استحقاق المدح حقيقة باعتبار ذاته التي يكون بحيث اذا عقل جهه حسن فعل يختاره على تركه ويفعله من هذه الجهة وكلما كان هذا المعنى في ذات الفاعل اشد كان الاستحقاق المذكور اكثر مثلاً اذا كان هذا الحال اي الكون المذكور حالاً في احد كان استحقاقه للمدح اقل مما اذا كان ملكة ثم اذا كان ملكة لكن لم يصل الى حدّ يمتنع معه الترك كان الاستحاق المذكور اقل مما اذا وصل الى ذلك الحد ثم هذا الامتناع ان كان بحسب ذات الفاعل بذاته لكن مع القصد والعلم بالحسن كما في حقه تعالى كان الاستحقاق اكثر واثبت مما اذا كان بسبب الغير كما في الممكنات.

ومما ينبه على ماذكرنا انا اذا علمنا قطعاً أن زيداً مثلاً اذا كان له مال لجاد به البتة لكن لم يكن له مال ولا اعطاء بالفعل وعمرو له مال ويجود ويعطي فلا اظنك في مرية ان في نظر العقل لا تفاوت بين زيد وعمرو في الكمال واستحقاق المدح والثناء من هذه الجهة وكذلك اذا فرضنا انّ زيداً له خط حسن ولم يخط بالفعل او كان شاعراً فصيحاً او كاتباً بليغاً ولم يشعر ولم يكتب بالفعل كان مستحقاً للمدح والتعظيم ولا فرق بين حال خطه وكتابته وشعره بالفعل وحال عدمها في المعنى المذكور فظهر ان استحقاق المدح والثناء حقيقة على كون الذات بحيث انه

يصدر عنه الفعل الحسن من جهة حسنه ولا يكون نفس الفعل سبباً لنفس المدح والتعظيم أو لزيادته ، لكن لما كان كون الذات بالحيثية المذكورة لا يعلم لنا إلّا من العقل[1] فعند الفعل نثني عليها ونمدحها ونعتقد فيها الكمال فنتخيل ان كل ذلك من جهة الفعل وليس كذلك بل الفعل علامة على كمال الذات وامارة عليه.

لا يقال : ان الفعل لو لم يكن كمالاً فلو لم يفعل احد الافعال الحسنة مع كون ذاته بالحيثية المذكورة لكان كمن فعله فزيد مثلاً اذا كان له مال ولم يجد به كان كعمرو والذي يجود بماله وهو باطل ضرورة.

لانا نقول : هذا القول مما لا وجه له لان زيداً المذكور لا يخلو اما ان يكون له صادف ومانع من الجود عقلي او شرعي او قسري وهو ظاهر في ذاته بحيث ان لو لم يكن له هذا الصارف لجاد البتة فلا نسلّم حينئذٍ انه ليس حاله كحال عمرو في الكمال بل هما سيّان فيه واما ان لا يكون له صارف اصلاً فحينئذٍ لا يكون ذاته بالحيثية المذكورة اذ لو كان ذاته بالحيثية المذكورة لجاد ألبتة عند انتفاء الصارف فعدم كماله ونقصانه عن عمرو على هذا باعتبار ان ذاته ليست بالحيثية المذكورة لا لانه لا يجود بالفعل وهو ظاهر.

فإن قلت : اذا لم يكن فعل كمالاً فلا يعقل ان يكون كون الذات بحيث يفعل ذلك الفعل كمالاً اذ ظاهر ان من كان قادراً على صنعة خسيسة ومتمكناً منها بحيث صارت ملكة كالكناسة مثلاً لا يكون له في نظر العقل كمال وشرف فظهر ان الكمال والشرف للذات هذا النحو من الكمال باعتبار كمال العقل وشرفه .

قلت : لا نقول ان الفعل ليس له شرافة اصلاً بل نقول انه حسن وشريف

---

(١) «هـ» من الفعل .

بالمعنى الذي ذكرنا وهو انه ملائم للعقل السّليم وموافق له كما ان الحلاوة موافقة للذوق السّليم وملائمة له والمنظر الحسن موافق للبصر ومناسبٌ له وهكذا في باقي الحواس لكن الذات التي يصدر عنها الفعل اعلى مرتبته وكمالاً منه وليس الفعل بحيث يريد شرفاً على شرفها وكمالاً على كمالها فالذات الكمالية التي لها ملكة الجواد مثلاً لها كمال الجوادية ويصدر عنها الجود عند وجود شرائطه ولا يتصوّر ان يكون نفس الفعل سبباً لزيادة كمالها ومطلوباً لها.

فإن قلت : قد ترى أن من يكون سخياً بالطبع يكون مشتاقاً الى الاعطاء منتظراً للسؤال طالباً له وعلى ماذكرت ان الفعل لا يكون كمالاً ولا يكون الشوق إلّا الى الكمال كيف يوجه هذا.

قلت : شوقه ليس الى نفس الفعل بل اما الى فرح السائل وسروره بالاحسان أو إلى ظهور جوده وكرمه على الناس او نحو ذلك على ما سنوضحه.

ثالثها : ان الافعال التي يصدر عنها لا شك ان لنا فيها غرضاً فذلك الغرض ان كان نفس الفعل فقد بطل ما قدمنا وان كان امراً غيره حاصلاً بسببه فكذلك أيضاً لان الفعل اذا لم يكن كمالاً للفاعل فيما يحصل منه اولى بذلك وبالجملة لابد من القول ببطلان احدى المقدّمات من ان الفعل وما يترتب عليه ليس كمالاً وان المشوق والمطلوب لابد ان يكون كمالاً وان الغرض يكون مطلوباً ومشوقاً والجواب ان غرضنا ليس نفس الفعل بل امراً يكون للفعل مدخل في وجوده ولكن ليس الفعل مفيداً لوجوده حتى يكون مرتبته أدون من مرتبة الفعل بل الفعل معدّ له وموجده، وهو الله تعالى او غيره ممّن لا يكون مرتبته ادني[1] من مرتبتنا ولا

---

(١) «ب»: أولى.

نسلّم ان الشيء يكون مرتبته أدون من مرتبته معدّه بل يجوز أن يكون أعلى مرتبة منه ، نعم لابدّ أن يكون مرتبته أدون مرتبة موجده .

فلنضرب لذلك مثلاً فنقول اذا احسن شخص الى غيره فذلك الاحسان يكون سبباً لفرح المحسن اليه لا بأن يكون موجداً له بل معداً له وموجده هو الله سبحانه فيحتمل بادي الرأي ان يكون الغرض هذا السّرور والفرح لانه ليس ادون مرتبة من المحسن لأنّه ليس من فعله ولا يكون فعله أيضاً موجداً له بل معداً لكن لما علمت انّ الغرض لابد ان يكون كمالاً للفاعل والفرح الذي للمحسن اليه ليس كمالاً للمحسن قطعاً فمن هذه الجهة لا يمكن ان يكون هذا غرضا له بل غرضه اما السرور الذي يحصل له من سرور المحسن إليه بناء على رقّة الجنسية ، وهذا السرور لا حجر في كونه كمالا له لانه ليس فعله بل من فعل الله تعالى وفعله معد له ومثل هذا قد ظهر انه يجوز ان يكون كمالاً واما ظهور شرفه وكمال ذاته على المحسن إليه ، أو غيره وهذه الظهور أيضاً من فعل الله تعالى لان مرجعه الى علم المحسن او غيره انه جواد ومفيض العلم هو الله تعالى وهذا العلم أيضاً في الحقيقة ليس غرضاً لانه كمال للعالم لا للمحسن بل الغرض في الحقيقة ابتهاجه الذي يحصل منه بسبب علم الناس بشرافة ذاته وكماله وهذا الابتهاج ايضاً موجده هو الله تعالى وفعله معدله واما المدح والثناء من المحسن اليه او غيره وهذا أيضاً يرجع الىسروره بالمدح لا ان نفس المدح يكون غرضاً له .

واما الاجر والثواب من الله تعالى ووجه صحة كونهما غرضاً ظاهر لا يحتاج الى بيان واما صيرورة الجواد والسخاء ملكة له لان تكرر الافعال وتكثره سبب لصيرورة مباديه ملكة وصحة كونها غرضاً أيضاً ظاهرة اذ لا شك ان ملكة الجود كمال والفعل ليس سبباً موجداً لها بل معداً وموجدها هو الله تعالى فصح

كونها غرضاً على النحو الذي قررنا ويظهر عند التأمل والتفتيش في احوال المفاعلين واغراضهم وقس عليه الحال في ساير الافعال مثلاً المريض يشرب الدّواء وليس غرضه هذا الشرب الذي فعله بل حصول الصّحة التي هي من فعل الله تعالى وشرب الدّواء معد لها وظاهر ان الصّحة كمال وهكذا.

ثم لا يخفى ان الاغراض مختلفة فبعضها يكون كمالاً قطعيّاً وبعضها ظنياً وبعضها عقلياً وبعضها تخيلياً وهميّاً وبعضها حسيّاً وبعضها يترتب على الفعل وبعضها لا يترتب الى غير ذلك من الاختلافات.

فإن قلت : هل يجوز أن يصدر منا فعل بلا غرض؟

قلت : لا استحالة في ذلك اذ يجوز ان يصل النفس في الكمال الى درجة ان يصدر عنها فعل الخير بمجرد علمها بأنه خير من غير ان يكون طالبة ومشتاقة الى شيء يحصل له بسبب ذلك الفعل كما انه تعالى كذلك لكن على هذا يلزم ان يكون التشبه بالباري تعالى أيضاً ليس مقصوداً لها وإلّا لكان هو الغرض لان التشبه امر كمالي يحصل من جهة الله تعالى والفعل معد له فيصح ان يكون غرضاً ولا يخفى انّ هذه المرتبة ان لم يكن حصولها ممتنعة لنفوسنا فلا شك انه في غاية الصعوبة اذ قطع النظر عن التشبه أيضاً مشكل جداً وفيه كلام آخر سيجيء.

رابعها[1] : ان القول بأن كل ما يصدر عن الشيء ليس كمالاً له مشكل على اطلاقه اذ ظاهر انّ عدم احتياج الباري تعالى الى غيره كمال وانّ هذا المعنى منشأه ذاته تعالى فبطل ان ما يصدر عن الشيء لا يكون كمالاً له واذا صح ذلك في الصّفات السّلبية صحّ في الصفات الثبوتية أيضاً لعدم تعقل الفرق بل لو تعقل فرق

---

(١) «هـ» : رابعاً .

فبالعكس إذ الصّفات السّلبية مع كونها سلبية اذا جازت ان يكون كمالات فالصّفات الثبوتية بطريق الاولي فإذا جوّز أحد ان يكون له تعالى صفات زائدة على ما هو رأي الاشاعرة فيجوز أن يكون مع كونها صادرة عن الذات كمالات له تعالى واذا جاز ذلك في الصفات جاز في الافعال أيضاً فانهدم بنيان ما استناه.

والجواب ان في الصّفات السّلبية لما لم يكن شيء موجود إلّا الذات فقط اذ الصفات نفسها ليست موجودة والاتصاف بها أيضاً ليس امراً موجوداً فليس إلّا الذات التي هي منشاء لانتزاع الصّفات والاتصاف بها فكماليتها ليست إلّا كمالية الذات لذات الله تعالى التي لا يحتاج الى الغير هي الكاملة بذاتها حقيقة اذ ليس شيء غيرها وقس عليه الحال في الصّفات الإضافية والاعتبارية التي لا وجود لها وإن لم تكن سلبيّة.

واما الصفات الثبوتية الموجودة فلما كانت اموراً موجودة غير الذات فكماليتها راجعة[1] الى كمالية الذات فلا يجوز أن يكون صادرة عن الذات وكمالات لها فلا جرم لابد أن يكون الصفات الثبوتية الحقيقة عين ذات الله تعالى اذ لو لم تكن عينها لكانت صادرة منها بالضرورة لكونها ممكنة لاستحالة تعدّد الواجب وحينئذٍ لا يمكن ان يكون كمالات له تعالى وهذا مسلك آخر لاثبات عينية الصّفات.

على انه يمكن ان يقال اذا فرض ان الصّفات الوجودية التي يتعارف وصفها بالكمالية كالعلم والقدرة مثلاً تصدر عن ذات فتلك الصّفات وان كانت في نفسها شريفة فاضلة وكانت مع ذلك كمالات أيضاً لذات لا يكون تلك الصّفات صادرة

---

(١) «ب»: غير راجعة.

عنها بل عن غيرها فيها لكنها لا يكون كمالات بالنسبة الى الذات التي يصدر منها، بمعنى أنّ مرتبتها دون مرتبة تلك الذات وتلك الذات اعلى مرتبة منها وعلى هذا لا يضر بمقصودنا أصلاً اذ لو سلّم ان الله تعالى يصدر عن ذاته المقدسة صفات سلبية او ثبوتية تعدّ من صفات الكمال فنقول هذه الصّفات وان كانت بالنسبة الينا كمالات لكنها ليست بالنسبة الى ذاته المقدسة كمالات فلا يجوز أن يكون فعله تعالى معدّاً لحصوله صفة لذاته[١] تعالى من ذاته وكان حصول تلك الصفة غرضاً له تعالى من ذلك الفعل لما عرفت ان الغرض لابد ان يكون كمالاً وتلك الصفة ليست كمالاً له تعالى.

ولعل ما ورد في احاديث اصحاب العصمة سلام الله عليهم اجمعين من ان النمل الصغار يتوهم انّ لله تعالى زبانتين[٢] لتوهمها انهما كمال كما يثبت الصفات له تعالى يتوهم انها كمالات له تعالى مما يؤيد ما ذكرنا اخيراً هذا.

فإن قلت: لا شكّ ان التشبه بالباري تعالى كمال لنا وانكاره سفسطة وظاهر انه اذا فعل احد فعل خير ليصير مشابهاً له تعالى له تعالى في فعل الخير يحصل المشابهة بسبب ذلك الفعل فقط من دون ان يوجده تعالى لان المشابهة امر اعتباري ينتزع من ذلك الشخص بمجرّد هذا الفعل ولا يحتاج الى موجد حتى يقال ان الفعل معد له لا موجد وعلى هذا ينتقض الجوابين اللذين ذكرته احدهما ان الصّفات الانتزاعية والسّلبية كماليتها راجعة الى كماليّة الذات فقط وثانيهما ان الصّفات الصادرة عن الذات لا يكون كمالات لها وغرضاً من فعلها اما الاول فلانه

---

(١) «ب»: في ذاته.

(٢) «الأربعون حديثاً» للشيخ البهائي، ص ١٧؛ «مرآة العقول» ج ٩، ص ٢٩٦؛ «بحار الأنوار» ج ٦٩، ص ٢٩٣.

ظاهر ان في كمالية التشبه المذكور لا يكفي الذات فقط بل لابد من الفعل واما الثاني فظاهر.

قلت : لا معنى لان يقال ان احداً يفعل الخير لاجل مشابهة الباري تعالى، لان الباري تعالى يفعل الخير لا لغرض اصلاً وذلك الفاعل يفعل الخير لغرض المشابهة فكيف يمكن ان يحصل المشابهة فهذا امر مشتمل على التناقض وذلك ان نقول انه لا يلزم ان يكون الغرض المشابهة التامة حتى يقال انه لا يتصور حصولها في الصّورة المذكورة بل المشابهة في الجملة وظاهر ان من فعل فعل الخير لاجل ان يصير مشابهاً له تعالى في فعل الخير في الجملة وان كان بينهما فرق باعتبار انه لا يفعل لغرض اصلاً وهذا يفعل لغرض المشابهة فانه يحصل له هذه المشابهة قطعاً من دون لزوم محذور وظاهر أيضاً انه غرض صحيح فعاد المحذور بل يمكن ان يقال انه اذا بلغ احد درجة ان يفعل فعل الخير لا لغرض على ما مر سابقاً من انه لا استحالة فيه في نظر العقل فهذا الشخص لا شك انه اذا فعل فعل خير لا لغرض حتى غرض المشابهة فانه يحصل له بذلك الفعل مشابهة لذاته المقدسة فظاهر أيضاً انها كمال حقيقي فقد حصل من فعل الفاعل كمال حقيقي له من دون ان يكون الفعل معداً وان لم يكن غرضاً له من الفعل وهذا أيضاً كاف في ابطال ما مر من ان الفعل وما يحصل منه ليس كمالاً للفاعل.

والجواب حينئذٍ ان يقال انّ المشابهة الاعتبارية التي يحصل من مجرد الفعل من دون حاجة الى غيره هو مجرّد المشابهة في نفس الفعل وقد عرفت ان نفس الفعل ليس كمالاً فالمشابهة في هذا المعنى ليست مشابهة في امر كمالي حتى يكون كمالاً ويلزم منه محذور فالذي يفعل فعل الخير لاجل المشابهة حاله عند التحقيق يرجع الى احد امرين اما الى انه يفعل فعل الخير متكرراً متكثراً ويحدث

الاغراض شيئاً فشيئاً حتى يصير فعل الخير من دون غرض مهما امكن ملكة له وصار مشابهاً له تعالى بقدر الامكان فالغرض حينئذٍ صيرورته بحيث يفعل الخير لا لغرض مهما امكن وصيرورته كذلك لا شك ان الفعل ليس سبباً تاماً لها بل انما هو معدّ لها وفاعلها هو الله تعالى فلا محذور إمّا إلى أنّه ينظر الى ان فعل الخير كالاحسان مثلاً له حسن من جهة انه شبيه بفعل الله تعالى فيفعله وحينئذٍ نقول ان المشابهة حينئذٍ صارت من جهات حسن الفعل فالاحسان كما كان له الحسن من جهة ذاته او اعتباراته الاخرى له حسن من هذه الجهة أيضاً اي انه شبيه فعل الله تعالى فمن فعل الاحسان لحسنه من هذه الجهة لا يمكن ان يكون هذا غرضاً له كما مر سابقاً وسيجئ أيضاً من انّ فعل الخير لاجل حسنه في نفسه لا يمكن ان يكون غرضاً لان الغرض لابد ان يكون عائداًالى الفاعل فالفاعل المذكور ان كان من اهل الغرض فغرضه لابد ان يكون شيئاً آخر وننقل الكلام إليه ونصححه على النحو الذي قرّرنا وان لم يكن من اهله فيفعل الاحسان لخيريته من دون غرض لكن زيد خيريته في نظره باعتبار انه شبيه فعل الله تعالى ولا حرج فيه.

وبما ذكرنا ظهر الجواب عن الكلام الأخير أيضاً لانّ الذي بلغ درجة ان يفعل الفعل لا لغرض فذاته كاملة ولا حاجة له في كماله الى الفعل والفعل دونه في الكمال لكن لابد ان يصدر عنه فعل الخير عند حصول شرائطه وإلّا لم يكن ذاته بالغة الدرجة المذكورة وهذا لا يحصّل له معنى زائداً سوى المشابهة له تعالى في نفس الفعل وقد عرفت انها ليست مشابهة في امر كمالي فاندفع الاشكال.

خامسها: انّ ها هنا مظنة ان يستشكل ويقال ان الفعل الحسن على قاعدة الحسن والقبح العقليين لا شك انّ تركه قبيح وفيه منقصة للتارك وظاهر انه اذا علم احد ان في ترك فعل حصول منقصة له ففي فعله له اذا كان حكيماً غير سفيه يكون

المنظور رفع المنقصة عن ذاته وذبّه عن نفسه تطرق النقص وانكاره مكابرة ولا معنى للغرض إلّا هذا فيلزم ان يكون للباري تعالى في فعله الحسن غرض وغاية على قاعدة الحسن والقبح العقلي التي هي المنهج المستقيم والطريقة القويمة.

والجواب ان ترك الفعل الحسن لا يكون سبباً لنقص الذات بل هو في الحقيقة بسبب نقص في الذات فلا يتصوّر حينئذٍ ان يكون فعله لاجل دفع النقص كما لا يخفى والحاصل ان الذات ان كانت كاملة لا نقص فيها كما في شأنه تعالى فيفعل الفعل الحسن البتة ولا يمكن ان لا يفعله وحينئذٍ لا يتصوّر ان يكون فعله لاجل دفع النقص اذ لا نقص ولا يتصوّر ان يكون الغرض دفع النقص الناشي من ترك هذا الفعل لان هذا الترك والنقص انما يكون بسبب نقص في الذات والمفروض ان لا نقص فيها وان لم يكن كاملة لا نقص فيها كذواتنا فحينئذٍ لا يخلو اما ان يكون بالنسبة الى فعل حسن بحيث لا يمكن ان لا يصدر عنه بالنظر الى خيريته وحسنه فيكون كاملة من هذة الجهة وان كان لها نقص من جهات اخرى ويكون حكمها بالنسبة الى هذا الفعل حكم ذات الباري تعالى بالنسبة الى افعاله الحسنى وقد عرفت حاله واما ان لا يكون كذلك فحينئذٍ يكون فيها نقص بهذا الاعتبار وظاهر ان اتيانها بهذا الفعل لا يصير سبباً لرفع ذلك النقض غاية الامر ان يصير سبباً لاخفاء ذلك النقص على الناس وللاظهار عليهم بأن ملكة فعل الخير حاصلة لها او يصير تكرّره وتكثره معدّاً لازالة ذلك النقص وحصول ملكة الخير وكل ذلك غرض آخر غير دفع النقص الحاصل بسبب ترك الفعل الذي كان الكلام فيه فاندفع الاشكال.

وبما ذكرنا اندفع ايضاً ما إذا قيل معاذ الله تعالى انه لم يبين بعد كمال ذاته تعالى من جميع الجهات اذ غاية ما في الباب حينئذٍ ان يكون الحكم في حقه تعالى

أيضاً كالشق الاخير الذي ذكرنا في حقنا وقد ذكرنا ان الغرض حينئذٍ لا يكون رفع النقص الحاصل بسبب ترك الفعل الحسن بل امر آخر وقد ظهر مما مر سابقاً ان مثل الامور التي ذكرنا ها هنا للغرضية لا يتصوّر ان يكون غرضاً بالنسبة اليه تعالى.

سادسها : ان يستشكل ويقال غاية ما ذكرت ان مرتبة الفعل دون مرتبة الفاعل لكن لا شك انه في نفسه له شرف وبهاء وكمال وحسن وان لم يكن في مرتبة شرف ذات الفاعل وكمالها وقد اعترفت أيضاً به سابقاً وحينئذٍ نقول يجوز ان يقصد احد حصول الكمالات الزائدة على كمال ذاته وان كانت مرتبة ذاته اكمل منها كما ان شخصاً يجب ان يكون له خادم حسن مع ان يكون ذاته احسن منه وعلى هذا لم لا يجوز أن يكون غرضه سبحانه من فعله ان يكون له فعل حسن وان كان ذاته تعالى في غاية الكمال ونهاية الشرف ولا يكون لفعله نسبة اليها في الشرف والكمال.

والجواب ان حسن الفعل إما ان يكون منشأ الكمال في الفاعل او لا فان لم يكن منشأ فيرجع هذا الاحتمال الى الاحتمال الثالث الذي ذكرنا سابقاً من احتمالات الغرض وقد مر ابطاله وان كان منشأ فالفعل اما معدّ له او موجد وكلاهما في حق الباري تعالى غير متصوّر كما عرفت.

فإن قلت : لا شك انّ كون الذات فعلها حسناً كمال للذات وان سببه الفعل فكيف يمكن ان يقال لا كمال ها هنا.

قلت : هذا ليس كمالاً حقيقة بل هو كمال بالعرض ووصف بحال المتعلق وليس مرجعه إلّا كمال الفعل ولا ينكر كون الفعل سبباً لحصول مثل هذا المعنى للفاعل لكن نقول انه ليس كمالاً حقيقة ولو سميتموه كمالاً فلا نزاع فيه لكن مثل

هذا الكمال لا يمكن ان يكون غرضاً بالمعنى المتنازع وما يترآى من انا قد نجعله غرضاً لافعالنا فهو بحسب الظاهر وإلّا ففي الحقيقة غرضنا امر آخر وكان من قبيل خطأنا في ظنّ انه كمال وقد مرّ سابقاً أن الغرض قد يكون كمالاً وهميّاً ظنياً ومثل هذا لا يتصوّر في حقه تعالى الله عن ذلك.

ويمكن ايضاً أن يقال انك قد عرفت ان الذات اذا كانت كاملة من جميع الجهات لابد ان يصدر عنها فعل الخير ويمتنع ان لا يصدر عنها فاذا كانت الذات كافية في الصّدور فانضمام هذا الغرض اليها في الصّدور اما لغو واما مستلزم لاجتماع علتين على معلول شخصي اما مستقلين او احديهما مستقلة والاخرى غير مستقلة وكلاهما محال.

ولو قيل معاذ الله كما ذكرنا آنفاً انه لم يبيّن بعد كماله تعالى من جميع الجهات فنقول اذاكان نقص معاذ الله تعالى فقد عرفت أنّ الفعل لا يمكن ان يكون سبباً لرفع النقص إلّا بطريق الاعداد وذلك لا يتصوّر في حقه تعالى لان فعله اذا كان معداً لذلك فلابد بالاخرة ان يكون ذاته تعالى فاعلاً له ويكون ذلك أيضاً بسبب فعل وقد عرفت استحالته وان الفعل لا يمكن ان يكون سبباً لكمال الذات.

فإن قلت : لا يلزم ان يقال ان في صورة النقص معاذ الله ان فعله لاجل رفع النقص حتى يلزم ما ذكرته بل يقال ان فعله لاجل تحصيل كمال زائد وحديث النقص انما كان لدفع ماذكرته من ان ذاته لما كانت كاملة من جميع الجهات لابد ان يكون سبباً مستقلاً فانضمام الغرض اليها يستلزم المحذور لا لاجل ان يكون الفعل سبباً لرفع النقص.

قلت : لا شكّ ان من كان في نهاية العلم والحكمة وغاية القوة والقدرة فانه يفعل الفعل الحسن البتة ويمتنع ان لا يفعله ويأبى العقل السليم بناء على قاعدة

الحسن والقبح العقلي من تركه له ويمتنع منه وان فرض انه لم يشعر بأنه يكون كمالاً زائداً له وانكاره مكابرة فثبت ان ذات الله تعالى لانها في نهاية العلم والحكمة والقوة والقدرة مستقلة في صدور الفعل الحسن فانضمام الغرض المذكور اليها في صدوره مستلزم لاحد المحذورين المذكورين هذا.

وقد ظهر بما ذكرنا ان نفي الغرض عن فعله تعالى يكون على قاعدة الحسن والقبح العقلي ايسر واسهل لا كما سيذكره المحشّي انه على هذه القاعدة لا يمكن ذلك فليتأمل فيه[1].

سابعها : انه على ما ذكرنا من ان الفعل لا يكون كمالاً للذات وأنّ حال من لا يجود بناء على عدم قدرته على الجود لكنه بحيث اذا قدر يجود كحال من يجود بناء على حصول شرائطه له من دون تفاوت في الكمال والنقص يستشكل ويقال انه على هذا يكون حال من لا يظلم مثلاً لعدم قدرته على الظلم لكنه بحيث اذا قدر ظلم كحال من يظلم بالفعل فيلزم ان يكون الأوّل أيضاً مستحقاً للعقاب كالثاني وتعاقب مثله وهو باطل ضرورة.

والجواب ان العقوبات ان كانت لاجل الغير يعني بسبب الظلم على الغير فظاهر انه لا معنى لعقوبة شخص لاجل غيره باعتبار انه كان بحيث اذا قدر ظلم على ذلك الشخص وان لم يظلم فظاهر وما ذكرنا من تساوي الحالين لا يستلزم هذا وهو ظاهر وان كانت لاجل الظلم على النفس فالغرض منها ان كان اصلاح النفس وتطهيره من رذائل الاخلاق والملكات وتنزيها من خسائس الاحوال

---

(١) في هامش «هـ» : وجه التأمل أنّ المسلّم أنّ الكامل من جميع الجهات أو من له نهاية العلم والحكمة والقدرة يمتنع أن لا يفعل فعل الخير و [أمّا] انّه لفعله البتة لا لغرض فلا، بل هو أول النزاع فتدبّر. منه ﷺ.

ونقائص الصّفات ليصير قابلاً لرفع الدرجة دخول الجنة فلا بعد اذن أن يكون الشخص المذكور الذي يكون بالحيثية المذكورة مستحقاً للعقاب بل معاقباً أيضاً كالظالم بالفعل وان كانت لامر آخر لا نعلمه فلا يمكننا ان يحكم حينئذٍ بنفي واثبات وان كان ثبت في الشريعة ان الظالم بالفعل معاقب دونه فلعله يكون لاجل أنّ سبب العقاب امر آخر غير ماذكر مما لا نعلمه والعلم عند الله تعالى وظاهر انّ هذا لا يخل بما ذكرنا من تساوي الشخصين في الكمال والشرف .

وقد اخرجنا في هذا المقام عن حدّ الايجاز والاختصار واطنبنا غاية الاطناب حدباً على الطلاب لانّ المقام مقام نزل قدم الالباب ويضطرب فيه كلام الاصحاب والله هو الملهم للصّواب.

قال الشارح : فيقولون إن ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه[1].

هذا البيان ليس بحسن لان كون فعل الله تعالى لاجل حسن الفعل في نفسه هو الاحتمال الذي سيذكره الشيخ بعد ذلك في فصل الوهم والتنبيه[2] وهو الاحتمال الثالث الذي ذكرنا سابقاً من احتمالات الغرض في فعله تعالى ، وما ذكره الشيخ ها هنا أنّه إذا فعل أحد فعلاً لكونه أحسن به وأولى به من تركه فيستفيد بذلك الفعل كمالاً ألبتة . لأنّ الغرض قد عرفت انه لابد ان يكون كمالاً مع انّ كون الشيء اولى واحسن لشيء ليس إلّا انه كمال فاذا جعل الفعل لذلك فلعلّه اخذ ان الفعل لغرض الكمال وهو ظاهر فيكون الفاعل اذاً مسلوب كمال يفتقر فيه الى هذا الفعل ليحصل له ذلك الكمال وهو بالنسبة الى الله تعالى ممنوع لانه لا يمكن ان يستفيد كمالاً من ذاته ولا من غيره على ما مرّ مفصّلاً بل لابد ان يكون كمالاته

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ، ج ٣ ، ص ١٤٣ .

(٢) أي الفصل الثامن من هذا النمط .

عين ذاته تعالى.

فإن قلت: قد مرّ انّه يمكن ان يكون له تعالى كمالاً سلبيّة واضافية ناشية من ذاته تعالى فلعل هذا الكمال يكون من ذلك القبيل.

قلت: قد مر أيضاً ان تلك الكمالات لابد ان يكون ناشئة من مجرّد الذات ولا يمكن ان يكون لغيره تعالى مدخل فيها وعلى هذا يكون لفعله مدخل فيها وهو محال كما عرفت مشروحاً هذا هو التوجيه الموافق لما ذكرنا سابقاً من تحرير البرهان على هذا المطلب على وجهه فتدبر.

قال المحاكم: المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به[1].

قد عرفت بما قررنا ان الظاهر ان يقال ان المقصود من هذا الفصل ان من يفعل فعلاً لاجل أن الفعل اولى به من تركه فهو مسلوب كمال يحتاج في كسب ذلك الكمال الى الفعل كما هو ظاهر كلام الشيخ واما ما ذكره المحاكم فهو مقدمة يحتاج اليها في الفصلين الآتيين وليس بمقصود في هذا الفصل كما لا يخفي لكن لعله يمكن أيضاً توجيه الكلام على وفق ما وجهه المحاكم وسيجيء فافهم.

قال الشارح: فإذن هو في ذاته مسلوب كمالٍ مفتقر الى غيره في كسب الكمال[2].

الظاهر من سياق الكلام انّ الشارحﷺ بنى الدليل على ان الله تعالى يطلق عليه الغنى ومعناه ما مر من عدم الاحتياج في شيء من الامور المذكورة الى غيره وعلى تقدير ان يكون فعله تعالى لغرض يلزم أن يكون مستكملاً بفعله وهو خلاف

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٤٢.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٤٣.

المفروض.

وعلى هذا يرد عليه اولاً انه متى بين انه تعالى غنّي بهذا المعنى والاتفاق على اطلاق هذه اللفظة لا يكفي في مقام البرهان وثانياً انه يمكن ان يكون نفس الفعل كمالاً لا ان يكون مورثاً لكمالا آخر واذا كان نفس الفعل كمالاً وكان ذلك الفعل ناشاً من الذات ففي هذه الصّورة لا نسلّم انه يقال انه تعالى محتاج الى الغير في الكمال انما كان ذلك اذا كان كمال آخر يفيده فعله الذي هو غيره وليس ذلك اللهم إلّا كمال اعتباري مغاير لنفس الفعل في المفهوم لكن يكون مرجعه حقيقة الى نفس الفعل مثل كون الفعل اولى به واحسن ونحو ذلك.

فإن قلت : اذا كان نفس الفعل كمالاً فاذا لم يكن ذاته تعالى فاعلاً لذلك الفعل كان مسلوب كمال فهو نقص تعالى عن ذلك وظاهر انه في كثير من الاوقات ليس فاعلاً له.

قلت : أولاً ان الفعل في وقته الذي يفعله يكون كمالاً لحصول المصلحة في فعله في ذلك الوقت واما في غيره فلا فعدم كونه تعالى فاعلاً له في غير ذلك الوقت لا يستلزم ان يكون فاقد الكمال وثانياً انه معاذ الله نطالبك بالبيان على امتناع فقدان مثل هذه الكمالات ولا يمكن دفع هذه الكمالات إلّا بما قررنا سابقاً من أنّ الفعل لا يمكن ان يكون كمالاً لفاعله ولا سبب كمال له إلّا على سبيل الاعداد مثلاً والظاهر أنّ الشارح ﵀ غافل عن ذلك وإلّا حقه أن يشعر به في موضع ولم يطو ذكره بالكليّة مع انه الاصل والعمدة في البحث ولعل الشيخ أيضاً كذلك والله تعالى اعلم.

قال المحشّي : بل لم يكن ها هنا إلّا كون فعله حسناً[١].

فيه نظر لان الشيخ فرض الكلام في انه يفعل الشيء لاجل انه حسن بـه واولى له لا لان الفعل حسن في نفسه وحينئذٍ لا مجال لهذا الايراد نعم الشارح ﷺ أورد الكلام اولاً على هذا النحو وقد اشرنا سابقاً الى انه ليس بحسن ولابد من تأويل كلام الشارح ﷺ أيضاً ليطابق كلام الشيخ وحينئذٍ لايرد هذا الايراد عـليه أيضاً فافهم.

قال المحشّي : قلت استحقاق المدح لا نسلّم أنّه صفة حقيقية[٢].

لا يخفى ان استحقاق المدح صفة كمال ذات اضـافة لا مـن الاضـافات المحضة فيكون داخلاً في الثلاثة التي ذكرت في تفسير الغنى نعم يمكن ان يقال كما ذكرنا انه لابد من البرهان على ثبوت الغنى بهذا المعنى لكن الظاهر ان مراد المحشّي ليس ذلك وأيضاً على هذا لا حاجة الى التـمسّك بـالاضافية اذ هـذه المطالبة جارية في الصّفات الحقيقية أيضاً.

فإن قلت : الاستحقاق للمدح اذاكان صفة كمالية فـلا شك ان الله تـعالى يتصف بهذه الصّفة وليس هذه الصفة عين ذاته تعالى فيلزم ان يكون صفته التي هي غيره ومن موجداته كمالاً له وهو باطل بما قررت.

قلت : قد عرفت ان الصفات الاعتبارية اذاكان منشأها الذات فـقط فـلا حجر في تسليم كونها كمالاً له تعالى كعدم الاحتياج واستحقاق المدح ونحو ذلك اذ في الحقيقة مرجعه الى كمال الذات بذاته واما الصّفات الموجدة فلا يمكن فيها

---

(١) «حاشة الباغنوي» ص ٥٢٧.

(٢) نفس المصدر ص ٥٢٨.

ذلك واستحقاق لما كان من الصّفات الاعتبارية فان كان منشأه الذات فقط بأن يقال ان مثل هذا الذات المقدسة مستحق للمدح والتعظيم بذاته فلا محذور فيه وان قيل ان منشأه الفعل فقد عرفت سابقاً انه ليس بمستقيم اذ الفعل لا يكون منشأ لاستحقاق المدح بل الذات التي يفعل الفعل الحسن لها بذاتها استحقاق المدح باعتبار كونها بحيث انه يفعل الحسن لحسنه سواء صدر منها الفعل او لم يفعل على ما مر مشروحاً فتدبر.

قال المحشّي : على ما عرفت انه مقدمة يبنى عليها الدليل المذكور سواء كان الفعل معللاً بغاية ام.[1]

قد عرفت انّ المقصود من هذا الفعل انه تعالى اذا فعل الفعل لاجل انه يكون اولى‌به واحسن يكون مستكملاً بذلك الفعل وظاهر انه اذا فرض ان الفعل اولى به واحسن يكون ذلك الفعل او ما يترتب عليه يكون كمالاً اذ لا معنى للكمال حقيقة سوى ذلك وذلك لا يستلزم كون الفعل على تقدير كونه حسناً في نفسه على ما هو قاعدة الحسن والقبح العقليين كمالاً او مستفيداً للكمال لفاعله لما ذكرنا ان مرتبة الفعل دون مرتبة الفاعل في الكمال وما يقال على هذه القاعدة ان الفعل الحسن ما يكون ما يكون سبباً لاستحقاق فاعله المدح والثواب فبناء اما على الغفلة عن تحقيق الحق واما على ما يترآى في بادي النظر كما عرفت لكن اذا فرض انه يفعل الفعل لاجل انه يكون اولى بالفاعل فلا محيص عن التزام كونه كمالاً او مستفيداً للكمال ولو قطع النظر أيضاً عن ان في هذا الفصل مقصوده انه تعالى لا يفعل الفعل لاجل انه اولى به واحسن بل وجه الكلام على ما ذكره المحاكم بأن من يفعل لغرض يكون مستكملاً لان ذلك الفعل احسن به واولى نقول

---

(١) «حاشة الباغنوي» ص ٥٢٨.

لا يلزم ما ذكره المحشّي لان المقدم المبتني عليها الدليل هي أن من يفعل الفعل لغرض يكون ذلك الفعل اولى به واحسن لما مر سابقاً من ان معنى الغرض ان يكون مطلوباً ومشوقاً وذلك يستلزم كونه كمالاً قطعاً اما بنفسه او بما يوجبه وذلك لا يستلزم ان يكون الفعل الحسن كمالاً او موجباً له اذا لم يكن الفاعل فاعلاً له لغرض وهو ظاهر فافهم.

قال المحشّي : فالحكماء الذين يستدلّون بهذا الدليل ليس لهم أن يقولوا بالحسن والقبح والعقليين[1].

قد مرّ أنّه ليس كذلك.

قال المحشّي : وإن قيل بهما فلا يجتمع هذا مع القول بهذا الدليل حيث أخذ فيه أنّ الفاعل بسبب الفعل...[2].

قد عرفت انه ليس اخذ فيه ذلك بل اخذ فيه ان من يفعل الفعل لاجل انه اولى واحسن به او ان من يفعل الفعل لغرض بالمعنى المذكور فهذا الفعل كمال له أو موجب لكمال وبين الأمرين بون بعيد كما مرّ مراراً.

قال المحشّي : وكان بحيث إذا فعل شيئاً كان يمدح عقلاً في نفس الأمر[3].

قد عرفت ان المدح حقيقة على ذاته الكاملة لا على نفس فعله وانما المدح عليه بحسب الظاهر وباعتبار انه علامة وامارة على كمال الذات.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٢٩.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

قال المحشّي : فالانصاف أن يقال ان فعله كان معللاً بغرض.[١]

قد مر سابقاً انه لا يتصوّر دفع الذم والنقص حقيقة بسبب الفعل بل ان لم يكن نقص في الذات فلا يصدر عنها الفعل القبيح وان كان فيها نقص فهو يصير سبباً لفعل القبيح وقد اطبنا الكلام فيه فيما سبق بحيث لم يبق مجال زيادة توضيح فلا حاجة الى إعادة القول.

قال المحشّي : ولهذا كان المعتزلة القائلون بالحسن والقبح العقلي أثبتوا لفعله تعالى غاية وغرضاً[٢].

قد ظهر ان القول بالحسن والقبح العقلي لا ينافي نفي الغرض عن فعله تعالى بل قد ذكرنا سابقاً انه كاد أن يكون الامر على هذا أقرب فتذكر.

---

(١) «حاشة الباغنوي» ص ٥٢٩.

(٢) نفس المصدر.

[الفصل الثالث من النمط السادس]

قال الشيخ: فما أقبح ما يقال: من أنّ الأمور العالية تحاول أن يفعل شيئاً لما تحتها[1].

تفريع قبح القول بأن الامور العالية تحاول ان يفعل شيئاً لما تحتها لانّ ذلك احسن بها وليكون فعاله للجميل على ماذكره في الفصل السابق فظاهره ظاهر اذ بعدما ثبت ان فعل الفاعل شيئاً لاجل انه اولى به واحسن مستلزم لاستكماله بفعله سواء قيل ان نفس الفعل كمال او انه موجبٌ للكمال يلزم قبح ذلك القول قطعاً لان الامور العالية اذا فعلوا كذلك كانوا مستكلمين بالفعل والفعل لا يكون كمالاً للفاعل ولا موجباً له بل ليس ذلك مخصوصاً بالامور العالية بل الامور السافلة أيضاً كذلك لكن لما كان النزاع في الامور العالية فالشيخ خص الكلام بها لذلك ولعل تعميم الشيخ القول في الامور العالية وعدم تخصيصه بالله تعالى يشعر بأن نظره في الاستدلال على ماذكرنا من ان الفعل لا يكون كمالاً للفاعل لا على مجرد اطلاق الغنى كما يترآى من كلام الشارح[2] اذ هذا مخصوص بجنابه سبحانه.

واما تفريع قبح القول بأن الاول الحق يفعل شيئاً لاجل شيء وان لفعله لمّية على ما هو ظاهره فمشكل اذ لا يلزم منه إلّا ان يفعل الاول الحق شيئاً لاجل انه

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٤٣.

(٢) نفس المصدر، ص ١٤٤.

اولى به واحسن واما انه لا يفعل لغرض اصلاً فلا وكان توجيه كلامه ان في الفصل السابق مقدمة مطوية وهي ان من يفعل الفعل لغرض انما يفعله لاجل انه اولى به ثم يضم مع ذلك ما ذكره من انّ من يفعل الفعل لاجل انه اولى يكون مستكملاً بـه فينتج ان من يفعل الفعل لغرض يكون مستكملاً به فيلزم مـنه ان لا يـفعل الاول الحق شيئاً لاجل غرض اصلاً لانّ الاستكمال في حقه تعالى محال مطلقاً وامـا غيره تعالى من الامور العالية فلما لم يمتنع الاستكمال في حقه مطلقاً بل من جهة فعله ومن جهة ما تحته لكن يصح من جهة ما فوقه فلم ينف عنه الغرض مطلقاً بل نفي عنه ان يفعل فعلاً لاجل انه اولى به واحسن من حيث انه يستلزم الاستكمال بالفعل وما هو دونه في الكمال وهذا التوجيه يوافق ما ذكره المحاكم كما وعدنا سابقاً.

فإن قلت : اذا ثبت في هذا الفصل ان من يفعل لغرض كان مستكملاً به مطلقاً فما الحاجة الى الفصلين اللذين يذكرهما الشيخ بعد ذلك من ان الامور العالية لا يفعلون الخير لاجل ايصال النفع الى الغير ولا لاجل حسن الفعل في نفسه فعلى هذا يلزم ان يحمل هذا الفصل على انهم لا يفعلون شيئاً لاجل انه اولى بهم واحسن ويكون الفصلان الآخر ان لنفي الفرضين الآخرين مـن ايـصال النـفع الى الغـير وحسن الفعل في نفسه حتى يتم بالفصول الثلاثة نفى الاحتمالات الثلاثة التـي يتصوّر في مقام الغرض لفعله تعالى والامور العالية على ماذكرت سابقاً.

قلت : يمكن ان يقال ان الشيخ ادعى في هذا الفـصل فـي طـي المـقدمة المطوية التي ذكرنا ان من يفعل لغرض كان يفعل لاجل انه اولى به واحسن وضم اليه المقدمة المذكورة وانتج منها ما انتج ولما كان ها هنا مظنة ان يقال لا نسلّم ان من يفعل الفعل لغرض مطلقاً يكون يفعله لاجل انه اولى به واحسن بل انما ذلك

فيمن يفعل الفعل للغرض العائد الى نفسه واما اذا كان يفعله للغرض العائد الى الغير او لغرض حسن الفعل في نفسه فلا فأورد فصلين لدفع هذا الوهم بأن نفع الغير وحسن الفعل في نفسه لا يتصوّر ان يكون غرضاً بالمعنى المقصود في المقام اي المطلوب القصدي والمشوق مالم يلاحظ معه اولية الفعل بالنسبة الى ذات الفاعل اي ان ايصال النفع الي الغير اولى به واحسن وان فعل ما هو حسن في نفسه ايضاً كذلك وحينئذٍ يلزم الاستكمال قطعاً فظهر انّه بعد حمل الكلام على هذا ايضاً لا يلزم كون الفصلين الآتيين مستدركاً فتدبر.

قال الشارح ؒ : وهو كنيتجة لما قبله[1].

لا يبعد أن يكون وجه قوله : «كنتيجة» انّ في الفصل المتقدم ليس القياس المذكور مذكوراً بتمامه على ما وجهنا الكلام بالوجه المذكور آنفاً ولو وجّه بالوجه الآخر فيمكن ان يقال حينئذٍ في توجيه هذا القول انّ جميع ماذكره الشيخ في هذا الفصل لما لم يتفرع على الفصل السابق صريحاً بل ما يتفرع عليه سوى قوله : «وان الاولى الحق» لكن كان يمكن استنباطه أيضاً بسهولة على ماذكره الشارح فقال : انه كنتيجة لما قبله.

ويمكن أيضاً ان يقال ان ما يلزم مما تقدم عدم كون فعل الله تعالى فقط معللاً بغرض لانه اثبت ذلك بالمعنى وانه مخصوص به تعالى لكن لما كان امكن اجراء الحكم في غيره تعالى أيضاً من الامور العالية بأدنى تصرف فضمه أيضاً مع الله تعالى في الحكم فالشارح ؒ لهذا قال انه كنتيجة لما تقدم فافهم.

قال المحاكم : فالمبدأ العالي لا يفعل لغرض في السافل والا استكمل العالي

---

(١) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٤٣.

بالسافل[١].

ظاهره ان الفعل لغرض في السافل يستلزم الاستكمال بذلك السافل وفيه منع ظاهر اذ ظاهر انّ من يفعل الفعل لاجل نفع السافل لا يلزم ان يكون مستكملاً بذلك السافل وليت شعري كيف يكون مجال هذا التوهم إذ ليس فيه إلّا ملاحظة نفع السافل وذلك لا يستلزم وصول نفع وكمال من السافل اليه نعم لو فعل فعلاً لاجل غرض في السافل غير النفع مثل المدح والثناء ونحو ذلك كان حينئذٍ مظنة ان يقال بالاستكمال[٢] بالسافل واما النفع فلا.

إلّا ان يقال المراد ان من يفعل الفعل لاجل نفع السافل ففي الحقيقة يكون غرضه مدح او ثناء او نحو ذلك من السافل وإلّا فمجرد نفعه لا يمكن ان يكون غرضاً ويلزم الاستكمال وهو كما ترى فالحق ان يحمل السافل على ما يشمل الفعل ويقال المراد أن من يفعل لغرض في السافل بحيث لا يكون له نظر الى العالي اصلاً يلزم ان يكون مستكملاً بالسافل لانه اذا لم يكن نظره إلى العالي فلا محالة يكون غرضه اما المدح والثناء من السافل فيلزم الاستكمال به واما مجرد ايصال النفع اليه باعتبار ان ايصال النفع الى الغير حسن وكمال ولم يتعلق الغرض اصلاً بمدح السافل وثنائه فيلزم ان يكون الفعل كمالاً لان الفعل نفسه لا يمكن أن يكون كمالاً واما ما يترتب على ذلك الايصال من كمال آخر وهو أيضاً باطل لان الفعل نفسه لا يمكن ان يكون كمالاً فكيف ما هو سببه فلابد ان يكون الغرض امر آخر ينظر فيه الى العالي ويكون الفعل معداً له من ايصال اجر وثواب من العالي اليه او حصول تشبّه به او نحو ذلك هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٤٤.

(٢) «هـ»: لا بالاستكمال.

قال الشارح ﷺ : فإنّ ذلك يقتضي كونه مستكملاً بذلك الوجود[١].

هذا تمام في وجه عدم التماميّة لما مر غير مرة ان الغرض بالمعنى المراد ها هنا لابد ان يكون كمالاً للفاعل البتة واما ما ذكره من الوجه الثاني فغير تمام اذ ظاهر انه لا نقص في أن يكون فاعلية شيء يتم بتصوّر ماهيّة شيء آخر ومع ذلك كان التصوّر شيئاً من ذاته بل عين[٢] ذاته كيف والحكماء النافون للغرض عن فعله تعالى قائلون بالعناية وهي كما سيذكره الشيخ ان فعله تعالى باعتبار علمه بنظام الخير فيكون العلم مما له مدخل في الفعل وحينئذٍ كيف يمكن ان يقال ان الفاعلية اذا تمت بتصوّر شيء كان ذلك نقصاً في الفاعل فافهم.

قال الشارح ﷺ : والحقّ الأول لما كان تاماً بذاته واحداً لا كثرة فيه[٣].

ظاهره انه بنى الكلام على ان التماميّة امر بيّن بناء على الاتفاق على اطلاق الغنى عليه تعالى وقد عرفت ما فيه والظاهر التمسّك بما ذكرنا من ان الفعل والموجد لا يمكن ان يكون كمالاً للفاعل والموجد وكون هذا منظوراً للشارح كانه بعيد حيث لم يشعر به اصلاً في موضع كما ذكرنا سابقاً.

ثم ما ذكره من كونه تعالى واحداً لا كثرة فيه ظاهره انه ناظر الى الوجه الثاني الذي ذكره لعدم التماميّة على تقدير تحقق الغرض من احتياج الفاعلية حينئذٍ الى تصور ماهيّة للغاية فيلزم التكثر وفيه ان العلم عين الذات فلا يلزم تكثر و اما انه كيف يمكن ان يكون ذاته المقدسة البسيطة علماً بجميع الاشياء هو امر مشترك بين القول بالغرض والقول بالعناية فما هو جوابهم فهو جوابنا وأيضاً

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٤٤.

(٢) «هـ» : ـ بل غير.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣ ص ١٤٤.

مع قطع النظر عن القول بالعناية والغرض لابد من القول بعلمه تعالى وانه عين ذاته ولا يلزم فيما نحن فيه وهو ظاهر.

قال الشارح : بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله .[1]

قد عرفت مما مرّ مشروحاً ان كونه تعالى غاية للوجود معناه انه تعالى اذا علم ان شيئاً خير وصلاح يفعله البتة من غير ان يكون طالباً ومشتاقاً الى وجود هذا الفعل او وجود شيء آخر يترتب على هذا الفعل والعناية التي سيذكره الشيخ هي هذا فتثبت وتمسّك بعنايته ولا تزل عن الصّراط السّوي.

قال المحشّي : امّا ان يكون صدوره لغيره[2].

الظاهر ان هذا اللام للتعليل لتحصيل الفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني وحينئذٍ لا حصر في كون الصدور لغيره او لذاته اذ يجوز ان لا يكون لشيء اصلاً على ان الحق هو هذا اذ لا معنى لكون الصّدور لذاته بهذا المعنى فظهر ان كونه تعالى علة غائية لفعله بهذا المعنى لا معنى له اللهم إلّا على سبيل التجوز فافهم.

قال المحشّي : من حيث انه يفعل لغرض له فيه[3].

لا يخفى انه لا دليل على ان العقل لابد ان يفعل لغرض فيه تعالى من التشبه ونحوه نعم يمكن ان يكون كذلك ولا يلزم منه محذور فان كان مرادهم تجويز أن يكون لغير الله تعالى من المبادي العالية غرض في فعله فهو مسلّم وان كان غرضهم الجزم بذلك فممنوع لابدّ له من دليل ولم لا يجوز ان يكون لهم أيضاً

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣ ص ١٤٤.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٤٤.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٠.

غرض في فعلهم اصلاً كذاته سبحانه بل يكون فعلهم بمجرّد العلم بخيرية الفعل.

قال المحشّي: بل هو لازم من لوازم القاعدة المذكورة وفرع من فروعها[١].

فيه نظر لان القاعدة المذكورة هي اما ان كل من يفعل لغرض فهو مستكمل به واما ان كل من يفعل شيئاً لانه اولى به واحسن فهو مستكمل به وبدونه مسلوب الكمال وكل من هاتين القاعدتين ليس اصلاً بالنسبة الى ماذكره الشيخ في هذا الفصل من انّ فعل الامور العالية ليس لان الفعل احسن بها بل ليس فعل[٢] خصوص ذاته تعالى منها[٣] لغرض اصلاً وهو ظاهر فالظاهر في توجيه قوله: «كنتيجة لما قبله» ما ذكرنا قبل.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٤٤.

(٢) «هـ»: فعله.

(٣) «ب»: لها.

[الفصل الرابع من النمط السادس]

قال الشارح : فإنّه لمّا كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلاً لها بعينه صح...[1].

ظاهره أنه حمل قوله الشيخ «وله ذات كل شيء» على ان ذات كل شيء لاجله وانه غاية له وهو بعيد بل الظاهر انّ مراد انه مملوك له وعباد كما يدل عليه قوله فهو له مملوك وأيضاً تفسير الملك يناسبه هذا المعنى لا الغائية وعلى هذا لا حاجة الى تجشم التوجيه الذي ارتكبه الشارح بل معنى الكلام حينئذٍ ان كل شيء مملوك لانّ ذات كل شيء منه او مما هو منه فيكون مملوكاً له اذ ظاهر ان موجد الشيء يكون مالكاً له ويكون ناصيته بيده نعم لو كان الفصل موسوماً بالتذنيب فالظاهر ان يحمل هذا الكلام على ما حمله الشارح ليكون لما قبله مدخل فيه فيناسب التذنيب على ما بينه المحاكم[2] لكن الشارح لما اعتقد انّ وسمه بالتذنيب سهو فعلى اعتقاده لا حاجة الى هذا الحمل البعيد فافهم.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٤٥.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٤٥.

[الفصل الخامس من النمط السادس]

قال الشيخ : لا لشوق منه وطلب قصدي بشيء يعود اليه[1].

هذا مما يدل على ما ذكرنا من ان مرادهم من الغرض ها هنا ما يكون مطلوباً ومشوقاً ونفى هذا المعنى من فعله تعالى لا ما يتوهم بعضهم انه تعالى لا يخلق الرجل للمشي ولا اليد للبطش الى غير ذلك كما اشرنا اليه سابقاً لانه ظاهر الفساد ولا معنى لان يذهب اليه العقلاء.

قال الشيخ : واعلم أنّ الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قُبُح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلّص[2].

قد عرفت مما مر أن من يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه لا يلزم ان يكون بمجرد فعله لذلك الشيء متخلصاً مستعيضاً[3] حتى يرد ما اورده المحشّي من انه يلزم على هذا ان يكون على قاعدة الحسن والقبح العقلي افعال الله تعالى معللة بالاغراض اذ ظاهر انّ هذه القاعدة يصدق على الفعل الحسن انه لو لم يفعله الفاعل لقبح به او لم يحسن منه فيلزم ان يكون فاعله متخلصاً

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٤٥.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «ب»: مستفيضاً.

مستعيضاً[1] فيكون فاعلاً لغرض بل الفاعل لذلك الفعل اذا فعله لا جله ان يكون اولى به واحسن وان يدفع عنه النقص والذم كان بذلك متخلصاً مستعيضاً وقد بينا ان فعل الفعل الحسن لا يتصوّر ان يكون كذلك بل الذات اذا كانت كاملة يصدر منها الفعل لذلك وان كانت ناقصة لا يصدر منها الفعل وعلى التقدرين لا يتصوّر الفعل لذلك كما فصّلنا وشرحنا على وجه لا مزيد عليه.

فكلام الشيخ لابد ان يخصّص بما ذكرنا ويحمل عليه ليكون مستقيماً معقولاً وإلّا فيكون مبنياً على الغفلة عن تحقيق الحق مردوداً إذ لا يخلو من أن الشيخ اما قائل بالحسن والقبح العقلي فيرد عليه ما اورده المحشي واما منكر له فيرد عليه انه خلاف الحق.

وأيضاً هب انه لا حسن ولا قبح عقليين بالمعنى الذي اعتقده الامامية والمعتزلة لكن لا شك ان للافعال خيرية وموافقة للنظام وقد اعترف به الشيخ كما سيجئ في بيانه للعناية وظاهر ان فعل الخير والموافق للنظام له مناسبة مع ذاته تعالى ليس هذه المناسبة لفعل الشر والمخالف للنظام بل فعل الشر والمخالف غير ملائم لذاته تعالى وذاته مما يأبى عنه اذ لو لم يكن كذلك فلم يحكمون بانه لابد ان يصدر منه الخير والموافق للنظام ولا يصدر منه الشر والمخالف وأي سبيل الى ذلك الحكم سوى وجدان العقل السّليم فعل الخير والموافق موافقاً ومناسباً لذاته المقدسة الكاملة وفعل الشر والمخالف مخالفاً وغير ملائم لها.

وعلى هذا فنقول ان الفعل الحسن بالمعنى الذي يدعيه الامامية والمعتزلة كما ان فاعله لو لم يفعله لقبح به او لم يحسن منه كذلك الفعل الخير بالمعنى الذي

---

(١) «ب» : مستفيضاً .

يريده الحكماء لو لم يفعله احد لكان غير ملائم له ولم يرض العقل السليم منه بهذا ولم يجوزه فاذاكان فاعل الفعل الحسن متخلصاً بما يفيد من فعله مستعيضا فيلزم ان يكون فاعل الخير أيضاً كذلك من دون فرق اصلاً ومن يدعيه فعليه البيان.

قال المحشّي : والأخلاق من قبيل الصفات دون الأفعال فلا يتصف بالحسن والقبح بهذا المعنى الذي هو صفة للأفعال[1].

فيه نظر لان كون الصفة مقتضية للمدح والذم مما لا يمكن انكاره اذ ظاهر ان العقلاء كما يمدحون ويذمون باعتبار الافعال كذلك يمدحون ويذمون باعتبار الاخلاق وما يقال انّ هذا المعنى الثالث صفة الافعال انما ارادوا به ان استحقاق المدح والذم الذي يكون النزاع فيه بين المتعزلة والاشاعرة انما هو استحقاق المدح والذم الذي يكون في الافعال.

والحاصل ان النزاع بين الفريقين في ان الافعال هل لها في نفسها سببية استحقاق المدح والذم ام لا لا الصّفات اذ لا نزاع في انها مقتضية للمدح والذم في نفسها من دون اعتبار معتبر ولم يقل احد انّ هذا المعنى لا يوجد في الصّفات ولو لم يرد ان استحقاق المدح والذم لا يوجد في الصّفات بل اراد ان المعنى الثالث ليس استحقاق المدح والذم مطلقاً بل استحقاق الفعل للمدح والذم فهو أيضاً منظور فيه اذ الظاهر انه ليس كذلك لكن لما وقع النزاع في ان هذا المعنى يوجد في الافعال ام لاشاع أن تفسير الحسن والقبح بكون الفعل مستحقاً للمدح والذم فكان مرادهم ان الحسن والقبح والمتنازع فيه هو هذا والأولى في الايراد على وفق ما سيذكره بعيد هذا أن الكلام في الفعل وحسن الصّفات وقبحها ليس مما نحن فيه

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٠.

وسنتكلّم عليه أيضاً.

قال المحشّي : وأما المعنى الاول فهو صفة للاوصاف والكلام في الافعال[١].

فيه بحث لانّ الامام ادعى ان الحسن والقبح العقلي لا يقول الحكماء به مطلقاً[٢] ولا يمكن تخصص كلامه بأنه لا يقول به الحكماء في الافعال وها هنا الكلام في الافعال فلا يمكن حمل كلمة ينبغي في كلام الشيخ على الحسن العقلي لانه قال بهذه العبارة: «واعلم ان لفظة ينبغي لفظة مجملة فانه يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي والجهل مما لا ينبغي لكن الحكماء لا يقولون بالحسن والقبح العقليين...»[٣] الى آخر ما قال ، وظاهر انه لو كان مراده ذلك لما صح التمثيل بالعلم والجهل لانهما ليسا من قبيل الافعال والقول بأن مراده ان الحسن والقبح العقلي في الجملة هو كما يقولون في العلم والجهل لكن الحكماء لا يقولون به في الافعال تعسّف بارد وعلى هذا التقدير أيضاً نقول من البين ان المعنى الاول ليس إلّا الكمال والنقص مطلقاً ولا يوجد فيه خصوص الصّفة .

نعم قال بعض ان الكمال والنقص في الفعل برجع الى المعنى الثالث ولم يقل احد إنّ الصفة مأخوذة في معنى الكمال والنقص.

ثم على تقدير صحة ما قال هذا البعض طريقة الايراد أن يقال هذا المعنى يرجع الى المعنى الثالث في الافعال والحكماء لا يقولون به كما سيذكره فيما بعد والكلام ها هنا في الفعل فلفظة « ينبغي» ها هنا ليس مما قال به الحكيم فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٠ .

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢ ، ص ٥ .

(٣) نفس المصدر .

قال المحشّي : وأمّا الثاني فليس الكلام فيه[١].

لا يظهر وجه انه ليس الكلام فيه وأيضاً في كلامه اضطراب حيث قال ها هنا انه ليس الكلام فيه ويقول متصّلاً به : «كلام الشارح يرجع الى هذا المعنى»[٢] وكان الظاهر انّ عبارة المحشّي : «والظاهر المعنى اللغوي....» على ما رأينا من النسخ ليست هكذا بل كان «إذا الظاهر...» وكان حاصله ان الكلام أي كلام المحاكم ليس في المعنى الثاني اذ لو كان الكلام فيه ليرجع الى ايراد الشارح ولم يكن ايراداً على حدة فلابد ان يكون في المعنى الثالث ثم تحقق ان المعنى الثالث لم يقل الحكيم بتحقّقه في الافعال والكلام ها هنا فيها وحينئذٍ لم يرد عليه ما أوردنا فافهم.

قال المحشّي : والظاهر أنّ المعنى اللغوي الذي ذكره الشارح يرجع الى هذا المعنى[٣].

هذا اشارة الى المعنى الثاني لا الى ما هو قريب منه من المعنى الثالث ثم لا يخفى ان المعنى اللغوي الذي ذكره الشارح ليس بعينه المعنى الثاني الذي ذكره المحاكم بل ماذكره المحاكم كأنه اخص منه فافهم.

قال المحشّي : فايراد الشارح عليه يرجع إلى أنّ المعنى اللغوي لا شك أنه عقلي[٤].

لا يخفى ان الظاهر من كلام الشارح ان المعنى اللغوي غير الحسن العقلي لا

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٠.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

انّ المعنى اللغوي ايضاً حسن عقلي ويقول به الحكيم فارجاع ماذكره الى ماذكره المحشّي بعيد جداً والظاهر ما ذكره المحاكم من ان الشارح اغمض من ان الحكيم لا يقول بالحسن والقبح العقلي مطلقاً[١] بناء على ما سيذكره بعد ذلك واجاب على سبيل التنزل والاستظهار ان لكلمة «ينبغي» معنى لغوي غير الحسن العقلي الذي لا يقول به الحكيم فافهم.

قال المحشّي : لان المراد موافقة مصلحة القابل دون الفاعل[٢].

لا يخفى انه لو كان المراد موافقة مصلحة الفاعل ايضاً لم يرد اشكال اما اولاً فلان تحقق الحسن بهذا المعنى في مطلق الافعال لا يستلزم تحققه في فعل الله تعالى أيضاً لجواز ان لا يكون فعل الله تعالى حسناً بهذا المعنى ولا محذور فيه إلّا ان يقال حينئذٍ يخرج الكلام ها هنا عما هو فيه .

واما ثانياً فلانه لو سلم تحقق هذا المعنى في فعل الله تعالى فلا يلزم ان يكون هذا المعنى غرضاً له تعالى في فعله إلّا أن يدّعي أيضاً ان من يفعل فعلاً فيه مصلحة لنفسه وكان عالماً بذلك ففعله له لغرض حصول هذه المصلحة البتة او يقال المصلحة كمال فتدبر .

قال المحشّي : تأمل فيه[٣].

كأن التأمل في رجوع ما ذكره المحاكم الى ماذكره الشارح على تقدير كون الكلام في المعنى الثاني كما أومأنا اليه ، أو في ان عند عدم التخصيص بالقابل

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٤٦ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣١ .

(٣) نفس المصدر .

يلزم الاشكال على ما اشرنا اليه ولم يظهر لي وجه سواهما فتأمل .

قال المحشّي : لم يقولوا بالحسن بهذا المعنى .[١]

هذا اشارة الى المعنى الثالث.

قال المحشّي : وإلاّ اشكل عليهم في الاستدلال بأنّ فعله تعالى....[٢].

قد عرفت فيما سبق دفع الاشكال عنهم بحيث لا مزيد عليه ولا حاجة الى ان نعيده.

قال المحشّي : فذلك راجع الى المعنى الاول[٣].

هذا لا يجدي في عدم ورود الاشكال بل على هذا يكون ورود الاشكال اظهر واقرب كما لا يخفى.

قال المحشّي : فالحاصل أنّهم قالوا بأنّ الصفات تقتضي مدح الموصوف[٤].

فيه انه اذاكان الصّفة مقتضية لتمدح الموصوف كان هو المعنى الثالث بعينه كما ذكرنا سلّمنا ان المعنى الثالث لاقتضاء الفعل تمدح الفاعل وهذا الاقتضاء الذي في الصفة ليس بذاك لكن نقول هذا لا يجدي في دفع الاشكال اذ بعد الاعتراف بأن الصفة يقتضي تمدح الموصوف نقول لا شك ان استحقاق المدح كمال فلا يجوز ان يحصل له تعالى بسبب غيره الذي هو الصفة سواء كان نفس المعني الثالث أو غيره ولو قيل ان استحقاق المدح كمال اضافي فلا امتناع في

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣١.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

حصوله له تعالى عن غيره على ما سبق من المحشّي ففيه اولاً ما عرفت سابقاً ان مثل هذا الكلام أيضاً يحكم العقل بامتناع حصوله له تعالى من غيره وثانياً ان مثل هذا يقال ايضاً في جواب استدلالهم على نفي الغرض.

فالصواب في دفع الاشكال ان يقال كما اشرنا اليه فيما سبق ان الصّفات عينه تعالى باستحقاق المدح الذي يحصل له تعالى باعتبارها انما هو في الحقيقة باعتبار الذات فقط وقد مرّ ان الصّفات الاعتبارية الكمالية لا حجر في ان يكون منشأها الذات لكن بشرط ان لا يكون مدخل لغيرها فيها واما استحقاق المدح الحاصل من الفعل فذلك غير مقصود بناء على ان الفعل مرتبة دون مرتبة الفاعل واما تعريف الفعل الحسن بذلك فبناء على الغفلة عما هو الصّواب أو على ما يترآي في بادي النظر هذا.

ثم الظاهر من كلامه ان الاشكال باعتبار حدوث الكمال كما يشعر به قوله لم يمكن، ولهذا حكم بالفرق الذي فيه وانت خبير بأن الاشكال لا اختصاص بالحدوث وهو ظاهر.

قال المحشّي: وأما إن قالوا بأنّ الأفعال تتصف بالحسن بمعنى استحقاق فاعله المدح يلزم عليهم أنّه تعالى بفعله الحسن يحصل له كمال لم يكن هذا خلف[1].

قد عرفت دفع هذا الالزام مراراً.

قال المحشّي: فتلخص مما نقلنا ان طبيعة الدواء[2].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣١.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٣٢.

فيه نظر لانّ ما نقله الشارح ﷺ في المثال الاول من ان الحجر يصدر عنه الحركة الطبيعيّة وهي كمال له لا لغيره مما لا نزاع فيه لان هذه الحركة نفسها لا يجدي احداً وانما ينفع احداً اذا فرض انه وقع على رأس عدوه مثلاً وهذا الوقوع اتفاقي فيصح ان يقال انه افاد ما ينبغي لغيره بالفرض لكن ذلك لا يستلزم ان يكون كل فعل لفاعل طبيعي كذلك ولا يصحّ التمسّك فيه بما ذكره الشارح بقوله: «هكذا حال ساير الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بأفعالها شيئاً إلّا بالعرض»[1] لان البحث ليس إلّا معه وحاصل البحث منع تلك الكلية واما ان المحاكم شرحه بقوله: «فإن كل فاعل طبيعي يفعل شيئاً وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال لغيره فهو بالعرض»[2] فغير مجد اصلاً لان المحاكم ها هنا في صدد نقل كلام الشارح ﷺ لا انه معتقده كيف وليس نظره إلّا على هذا القول وحاصل النظر هب ان الدّواء المصحّ لا يزل المرض ولا يفيد الصحة إلّا بالعرض كحال الحجر بالنسبة الى وصول النفع الى زيد باعتبار وقوعه على رأس عدوّه وقتله له لكن لا شك انه يفيد الكيفية الملائمة للطبيعة اذ حال هذه الكيفية بالنسبة إليه حال الحركة بالنسبة الى الحجر وكما ان الحركة فعل الحجر بالذات فكذلك تلك الكيفية ملائمة لطبيعة المريض كما يقال في حركة الحجر للفرق الظاهر بينهما فثبت ان بعض الفاعلات الطبيعيّة يفعل بالذات ما هو ملايم وكمال لغيره فلم يصح الكلّية المذكورة.

فظهر بما ذكرنا ان ما نقله المحشّي من الشارح والمحاكم لا ينفعانه اصلاً فلينظر انه مع قطع النظر عن هذا النقل ونفعه وهل لكلامه في نفسه وجه ام لا

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٤٧.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٤٧.

والظاهر انه لا وجه له لان قوله : «طبيعة الدواء كطبيعة الحجر لا يفعل احداث الكيفية إلّا بنفسه لانه كمال له واما انه كمال للغير وكان مما ينبغي له فافادته له انما بالعرض لا بالذات»[1] كلام مختل اذ لا نزاع كما ذكرنا ان الكيفيّة فعل للدواء بالذات ولا يمكن أيضاً إنكار أنها كمال للمريض فبعد ذلك انكار ان الدواء لم يفد كمال الغير انكار للنتيجة بعد تسليم المقدمات والقول بأنه لا يفعل احداث الكيفية إلّا لنفسه مما لا معنى له ، لان الغرض منه ان كان ان الغرض من احداث الكيفية احداثها لنفسه لا للغير فهو مع بطلانه في نفسه مؤيد لغرض الامام من ان في الجود لابد من الغرض والقصد ، وان اراد به ان مقتضي الدّواء احداث هذه الكيفية في بدن شاربه سواء كانت موافقة لبدنه او لا لكن اتفقت في هذه المادة المخصوصة ان كانت موافقة له وقد يتفق في بعض المواد ان لا يكون موافقة له كما يدل عليه قوله : «والدليل عليه»[2] فظهر ان افادة الدّواء النفع للغير كانت بالعرض ففيه انه لم يقل احد بأن افادة النفع للغير لابد ان يكون من مقتضيات الجواد بحيث لا يتخلف عنه ، إذ يجوز ان ينفع احد احداً ويضر غيره وظاهر ان نفعه لذلك الشخص تسمّى جوداً مثلاً بل يمكن ان يفيد احداً نفعاً بما يفيد به غيره ضراً كمن يسقي غيره دواء كان نافعاً له وسقى غيره هذا الدّواء وكان قابلاً له كحال الدّواء بعينه ، واذا لم يلزم ذلك ففي كل مادة يتحقق افادة النفع للغير بالذات يجب ان يتحقق الجود واما في مادة لم يتحقق النفع فلا . فحينئذٍ اذا أحدث الدواء في بدن زيد كيفية ملائمة له يلزم ان يكون جواداً بالنسبة اليه وان كان ضاراً بالنسبة الى عمرو حيث احدث في بدنه كيفية غير ملائمة له كالطبيب بعينه اذا سقى كليهما هذا الدّواء ونفع احدهما وضر

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٢ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٢ .

الآخر والفرق بينهما تحكم فلا محيص في الفرق بينهما إلّا بأخذ القصد فان الطبيب مثلاً حيث يسقي زيداً هذا الدواء فقصده ايصال النفع اليه بخلاف الدواء وهو مقصود المعترض فتدبر.

قال المحشّي : فعلم منه أنّ كونه مما ينبغي بهذا المزاج ليس اثر طبيعة الدواء.[١]

قد علمت حقيقة الحال وبطلان كل من الاحتمالين اللذين يتصوّر في كلامه ثم هذا الكلام كأنه يوهم احتمالاً آخر وهو أن مراده ان كون الكيفية ملائمة لمزاج زيد مثلاً ليس اثر الدواء فبهذا الاعتبار لا يكون الدّواء جواداً بالنسبة اليه وهذا الاحتمال اظهر بطلاناً من سابقيه اذ ظاهر ان كون المفاد ملائماً للمستفيد لا يلزم ان يكون اثر المفيد حتى يصح اطلاق الجواد بل يكفي كونه ملائماً في الواقع إلّا ترى ان الطبيب الذي سقي الدواء لم يجعل تلك الكيفية الحادثة من الدواء ملائمة لمزاج المريض وهو ظاهر ولو تعنّت به احد وقال ان الجواد لا يطلق على الطبيب بل إنّه مختصّ بذات الله تعالى ، وهو تعالى جعل المفاد ملائماً للمستفيد ، فهو معاندة صريحة إذ عدم إطلاق الجواد على الطبيب ونحوه لو كان فإنّما هو باعتبار أخذ عدم العوض والغرض في تعريفه ، مع أنّ الطبيب ونحوه ليس كذلك ولو فرض تحقق هذا المعنى فلا شك في صحة اطلاق الجواد عليه وان لم يكن ملائم[٢] المفاد للمستفيد يجعله ولم يشك احد في ان اطلاق الجواد عليه تعالى ليس باعتبار انه جعل مفادته ملائمة للمستفيدين وهو ظاهر وانكاره سفسطة وأيضاً على هذا يحتاج الى اخذ قيد بالذات والتكلف في اخراج فعل الطبايع بل يكفي ان

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٢.

(٢) «ب»: ملايمة.

يقال انها لم يجعل مفادتها ملائمة للمستفيد إلّا ان يقال المراد ان قيد بالذات معناه هذا وهو تكلف آخر فافهم.

قال المحشّي : فجوابه أن كلام الشيخ في هذا المقام...[١].

فيه انه اذا كان بناء الكلام على أنه تعالى موجد للجميع بالذات اي بلا واسطة فأي حاجة الى اخذ بالذات لاخراج افعال الطبايع عن تعريف الجواد والتجشمات التي ارتكبها الشارح ﵀ والمحشّي لانها خارجة بقيد افادة ما ينبغي لانها ليست مفيدة بل المفيد هو الله تعالى فقط.ولو قيل ان قيد بالذات المراد به ان يكون مفيداً بالحقيقة لا باعتبار العرف والعادة اذ قد ينسب الفعل في العرف والعادة الى الشرائط والآلات والزمان والمكان ونحوها قيل لا شك انه لا يمكن حمل كلام الشارح والمحشّي عليه اصلاً كيف وعلى هذا أيّ وجه لما قاله الشارح الحركة فعل الحجر بالذات وهي ليس كمالاً للغير والوقوع على رأس عدوه انما هو انما هو بالعرض[٢] وكذا ساير أقاويله في هذا المقام وهكذا كلمات المحشّي فافهم.

قال المحشّي : وسنبيّن هناك ان شاء الله تعالى[٣].

سنتكلم عليه هناك إن شاء الله تعالى.

قال المحشّي : وأما الدواء فلا نسلّم أنّه فاعل لإحداث الكيفية الملائمة[٤].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٢.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٤٦.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٣.

(٤) نفس المصدر.

ظاهر هذا الكلام أيضاً انّ مراده الاحتمال الثالث من الاحتمالات المذكورة وقد عرفت فساده وعرفت ايضاً انه بعد بناء الكلام على انه تعالى مؤثر في الجميع بلا واسطة كما ذكره المحشّي لا حاجة الى ذلك اصلاً سواء كانت حقاً أو باطلاً.

قال الشارح : أجيب بأنه لو عرّف الجواد لاحتاج إلى ذكر هذا القيد[١].

فيه نظر اذ نقول انه هل يتحقق في فعل الحجر والدواء المفروضين افادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض ام لا فان لم يتحقق فأيّ حاجة الى قيد بالذات في تعريف الجواد لاخراجهما اذ لو قيل في تعريفه الجواد هو ما يفيد غيره ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض لكانا خارجين لانهما يفيدان[٢] غيرهما ما ينبغي له وان يتحقق فيلزم ان يكون الجود متحققاً في فعلهما اذ ليس في تعريفه قيد بالذات ولا حاجة اليه كما اعترف به الشارح وان لم يكونا جوادين بناء على اخذ قيد بالذات في تعريف الجود وهو باطل ضرورة اذ لا شك لاحد ان فعل الحجر والدّواء لا يسمى جوداً كما انهما لا يسميان جوادين ولا فرق في ايراد النقض بفعلهما أو بنفسهما[٣] فافهم.

قال المحشّي : إنّه حمل «إفادة ما ينبغي» في كلام الشيخ على المفاد الذي ينبغي للمستفيد[٤].

لا يذهب عليك انّ هذا الكلام مهمل جدّاً وكيف يصح ان يقال ان الجود هو

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٤٨.

(٢) «هـ» : لا يفيدان.

(٣) «ب» ـ : أو بنفسهما.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٤.

الكمال الذي يفيده احدٌ بغيره من دون عوض وغرض مع انه لا يستعمل الجود بهذا المعنى لا في العرف ولا في اللغة وأيضاً حمل الافادة على هذا المعنى بعيد جدّاً ومع ذلك كله يلزم ما ذكرنا آنفاً من لزوم اطلاق الجود على مثل الحجر والدواء.

فإن قلت: لو اصطلح على ان يسمى الجود بهذا المعنى فأي محذور في كون فعلهما جواداً اذ لا مناقشة في الاصطلاح ولا يلزم منه محذور معنوي.

قلت: فعلى هذا إذاكانا جوادين أيضاً بهذا الاصطلاح فأيّ محذور فيه فلم يحترزون عنه ويتعبون انفسهم في اخراجهما من الجواد.

فإن قلت: ليس الكلام في مجرد اطلاق اللفظ بل نعلم ان الله تعالى مثلاً في صدور الافعال عنه بنحو يكون باعتباره كاملاً متفضلاً مستحقاً للمدح والثناء والتعظيم بخلاف الحجر والدواء فالغرض الاصلي التفرقة بينهما بهذا الاعتبار وإلّا فمجرد اطلاق اللّفظ لا عبرة به.

قلت: كما ان ذاته تعالى ممتازة عن الطبايع بالاعتبار الذي ذكرته كذلك فعله أيضاً ممتاز عن فعلها بهذا الاعتبار بل امتياز ذاته تعالى أيضاً بهذا الاعتبار راجعٌ الى امتياز فعله فكما يحترزون عن دخول الطبايع في تعريف الجواد ويجتهدون في تميز ذاته تعالى عنها بالاعتبار المذكور فيجب ان يحترزوا أيضاً عن دخول فعل الطبايع في تعريف الجود ويجتهدوا في تميز فعله تعالى عن فعلها بهذا الاعتبار فتدبر.

قال المحشّي: فالمبادي مع قطع انتسابها إلى موضوعاتها لا تتصف بكونها

بالذات أو بالعرض[١].

الاظهر ان يقال ان المبادي ما كان منها يوجد فيه التشبّه[٢] كالافادة والتبريد ونحوهما فيجري فيه كونه بالذات وبالعرض ومالا يوجد فيه التشبّه[٣] كالبرودة ونحوها فلا يجري فيه ذلك كمالا يخفى، وكان مراد المحشّي أيضاً ماذكرنا لكن عبارته قاصرة عن افادة المرام فافهم.

قال المحاكم: وذلك لأن الفعل إما لطلب الكمال أو لدفع النقص[٤].

ظاهر هذا الكلام انه يزعم فرقاً بين الصّورتين وان في الصّورة التي يفعل احد فعلاً لكونه احسن به واولى يكون مستكملاً بنفس الفعل وليس مستعيضاً وفي الصّورة التي يفعله لانه يقبح به تركه يكون مستعيضاً ومستكملاً بالعوض وانت خبير بأنه لا فرق بينهما يعتد به والظاهر ان الشيخ ايضاً ليس غرضه الفرق بينهما ألا ترى انه قال في هذا الفصل: «فمن جاد ليشرّف أو ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد»[٥] اذ لا معنى لقوله او ليحسن به ما يفعل سوى ما قال في الفصل السابق: «اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر». وقد حكم عليه في هذا الفصل لانه مستعيض وفي الفصل السابق بأنه مستكمل فظهر ان ليس غرضه الفرق على وجه ذكره المحاكم.

وعند هذا ظهر أيضاً انّ ماذكره الامام من: «ان قول الشيخ «واعلم ان الذي

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٣.

(٢) «هـ»: النسبة.

(٣) «هـ»: النسبة.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٤٨.

(٥) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٤٥.

يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به» اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني»[١] لا يندفع بما ذكره الشارح من ان بين المحمول في القضيتين[٢] فرقاً لما عرفت من ان الشيخ لم يفرق بين الاستكمال والاستعواض لكن كان الاولى ان لا يقتصر الامام على ان هذا القول إعادة بل يضم اليه انّ قوله «ليحسن به ما يفعله» أيضاً اعادة.

ويمكن ان يقال من قبل الشيخ ان في هذا الفصل لما عرف الجود بأنه افادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض أراد أن يذكرأن جميع تلك الامور عوض حتى الاولوية وعدم القبح ونحوهما حتى لا يتوهم انّ مثل تلك الامور ليس بعوض بل العوض منحصر في العين وان لم يكن غرضه ان فيما ذكر في هذا الفصل الاستكمال بالعوض على ما فهمه المحاكم والحاصل ان في الفصل السابق كان مراد الشيخ ان يثبت ان فعل الفعل لاجل انه حسن بالفاعل واولى به مستلزم للاستكمال سواء كان نفس الفعل كمالاً أو ما يترتب عليه من الاولوية واستحقاق المدح ونحوهما حتى ينفي نحو هذا الغرض من فعله تعالى باعتبار انه مستلزم للاستكمال[٣] او مناف للغنى وفي هذا الفصل اراد ان يبيّن ان مثل هذه الامور اعواض فينا في الجود حتى ينفي تلك الاغراض عن فعله تعالى باعتبار انه جواد فلا تكرار ولا اعادة وهذا هو غرض الشارح المحقق ولذلك فسّر في جواب هذا الايراد للامام قول الشيخ: «متخلص» بمستفيض[٤] اشارة الى ان الغرض في هذا الفصل اثبات العوض في مثل هذه الافعال ليظهر منافاته للجود وفي السابق

---

(١) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ٥.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٤٨.

(٣) «ب» ـ: وأولى به ... للاستكمال.

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٤٩. وفي «ب»: بمستفيض.

الاستكمال فيظهر منافاته للغنى هكذا ينبغي ان يفهم المقام.

ثم لا يخفى ان ذكر الشيخ معنى الملك والجود في هذا المقام لتقوية الدليل وتأييده وإلاّ فليسا بصالحين لان يكونا برهانين على حدة ومجرد اطلاق الملك الجواد على الله تعالى وكون الملك والجواد بالمعنى الذي فسّره الشيخ على تقدير التسليم لا يستلزم المطلوب اذ اطلاق الالفاظ لا يصحّ بمجرّده دليلاً مالم يثبت بالبرهان انّ هذا الاطلاق حق وموافق للواقع ولو اريد اثباته ها هنا لابد ان يتمسّك بانه لو لم يثبت له الملكيّة والجودية لهذا المعنى يلزم استكماله تعالى بالغير اما الملكيّة فظاهر واما الجوادية فلان العوض لابد ان يكون كمالاً وإلاّ لم يكن غرض من الفعل واستكماله بالغير محال على ما بينا من ان كل شيء غيره فمرتبته دون مرتبته تعالى فيرجع الى الدليل الاول بل ذكره معنى الغنى وتعريفه أيضاً من قبيل تعريف الملك والجود اذ لا توقف للدليل عليه بل ليس حاصله إلاّ ان الغرض بالمعنى المراد ها هنا يستلزم الاستكمال وهو بالنسبة اليه تعالى محال فذكر الغنى والملك والجود كلها لتوضيح الحال وبيان افادات زايدة على المطلوب وان كان ربّما كاد ان يصير سبباً لاشتباه وخفاء ما في الاوهام على ما هو دأبه في اكثر المواضع.

قال المحاكم: وهذا البحث اشارة الى الفرق بين الكلامين[1].

قد عرفت تحقيق الحال بوجه لا مزيد عليه.

قال المحاكم: القضيّة المذكورة في الفصل الثاني...[2].

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٤٨.

(٢) نفس المصدر.

قد ظهر مما مر ان هذا لا يحسم مادة الايراد الذي ذكره الامام لان الشيخ ذكر في هذا الفصل الاولويّة والحسن الذي ذكره في الفصل السابق أيضاً والذي يحسم مادتها ما ذكرنا ان الغرض في الفصل السابق الزام الاستكمال وفي هـذا الفصل الزام الاستعواض فالفرق باعتبار المحمول هو النافع في المقام والحاسم لمادة الايراد على ما ذكره الشارح المحقق واما باعتبار الموضوع فلا.

ثم لا يخفى انك قد عرفت ان ماذا يحسم مادة إيراد الامام لكن اذا قيل انّ الشيخ ذكر في هذا الفصل قوله «او ليحسن به» وقوله آخراً «واعلم ان الذي يفعل شيئاً» به وهو تكرار فالجواب ماذا ؟ فاعلم ان الجواب حينئذٍ ما ذكره المحاكم من الفرق بين الموضوعين[١] وانت خبير بانّ هذا الفرق ليس شيئاً له نفع وفائدة وكان مما [لا] ينبغي التعرض له وجعل هذا مسألة على حدة بمجرده. والظاهر أنّ هذا من قبيل التكرار والزيادات التي في كلام الشيخ من دون طائل وحاصل اصلاً فافهم.

قال المحشّي: أقول: فيه نظر ظاهر لأنّه لماكان المعتبر في موضوع القضية الثانية أحد الأمرين...[٢].

اقول بل فيه نظر لان مراد المحاكم من ان موضوع القـضية الثـانية احـد الامرين انها ينحل الى قضيتين لا ان موضوعها القدر المشترك وحينئذٍ لا تلازم بين موضوع القضيّة الاولى الذي هو من يفعل شيئاً لو لم يفعله لكان ترك حسناً وبين كل من موضوع هاتين القضيتين اما الاول فلان موضوع القضية الاولى لا يستلزم ذلك الموضوع لان ترك الحسن لا يستلزم القبح وهو ظاهر وان استلزم[٣]

---

(١) «هـ»: الموضوعية.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٤.

(٣) «ب»: استلزامه.

ذلك الموضوع وأما الثاني فلان موضوع القضية الثانية لا يستلزم موضوع القضية الاولى لان عدم حسن الترك لا يستلزم ان يكون الترك ترك امر حسن لجواز ان لا يكون الترك ولا الفعل حسناً كما في المباحات وهذا بناء على تفسير الحسن بوجه لا يتناول المباح على ما فعله بعضهم وان استلزامه موضوع القضيّة هو الامر المشترك أيضاً فلا يرد ما اوره لان غرضه نفي التلازم من الجانبين بين الموضوعين وهو حاصل بما ذكره لان موضوع القضية الاولى ان استلزام القدر المشترك للمذكور ، لكن القدر المشترك لا يستلزمه بالبيان المذكور فلا ايراد .

لا يقال : ان الاستلزام من جانب يكفي في لزوم التكرار فلابد ان ينفي المحاكم الاستلزام مطلقاً لا الاستلزام من الجانبين فقط حتى يكون نافعاً في دفع لزوم التكرار.

لأنّا نقول : ذكر العام مع الخاص شايع متعارف ولا يعدّ مثله تكراراً سيّما في مقام نفي الخاص اولاً ثم نفي العام كما فيما نحن فيه فانه من الشيوع والمتعارف بحيث لا يمكن انكاره اصلاً فافهم.

قال المحشّي : وينبغي أن يحمل قوله «وما لا يحسن تركه لا يلزم أن يكون فعله حسناً» على أنّه أراد بفعله فعل تركه[1].

فيه سهو ظاهر ، لان مراد المحاكم ان موضوع القضية الثانية وهو «من يفعل شيئاً لو لم يفعله لم يكن عدم فعله حسناً» لا يستلزم موضوع القضية الأُولى ، وهو «من يفعل شيئاً لو لم يفعله لكان ترك حسناً» لانه يجوز ان لا يكون فعل شيء ولا

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٤.

تركه حسناً فحينئذٍ ذلك الفعل يصدق عليه انه فعل شيئاً لو لم يفعله لم يكن عدم فعله حسناً اذ المفروض ان تركه ليس بحسن ولا يصدق عليه انه فعل شيئاً لو لم يفعله لكان تركه حسناً اذ فرض ان فعله أيضاً ليس بحسن وكلامه منطبق عليه من دون تكلف ولا يرد عليه شيء اصلاً ولا ادري ان ما ذكره المحشّي اي وجه له وما كان باعثاً له على ذلك وكيف فهم هذ الكلام وبالجملة لا يخلو الامر من عجب كما لا يخفى.

قال المحاكم: لكن تفسير المتخلّص بالمستعيض تفسير للخاص بالعام[1].

قد عرفت وجه هذا التفسير وقد غفل المحاكم عنه فافهم.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٤٩.

[الفصل السادس من النمط السادس]

قال الشيخ : إشارة . والعالي لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل[1].

مراده كما مر غير مرة ان العالي لا يمكن ان يطلب شيئاً لاجل السافل وكان ذلك الشيء غرضاً له كما يقول بعض ان الله تعالى يفعل الافعال لغرض نفع الغير لان نفع الغير لا يمكن أن يكون غرضاً لشيء إلّا ان يكون الملحوظ فيه حصول اولوية لنفس الفاعل وكمال له وذلك بالنسبة الى الباري تعالى محال واما غيره من الامور العالية فالاستكمال بالنسبة اليها وان لم يكن محالاً لكن الغرض انها لا يفعل لاجل السّافل بأن لا يكون الملحوظ فيه السافل فقط وذلك محال لانه يلزم حينئذٍ ان يكون الاستكمال من جهة السافل اذ لو كان الاستكمال من جهة العالي لكان العالي ملحوظاً البتة لا اقول انه حين الفعل يلزم ملاحظة العالي حتى يقال إنا كثيراً ما نفعل افعالاً لنا فيها أغراض ولا محالة يكون حصولها ممن هو أعلى منّا ، مع انا لا نلحظه حين الفعل بل ان الغرض من فعل العالي لابد ان يكون شيئاً لا يحصل إلّا من جهة من هو اعلى منه لا من جهة السافل فافهم.

قال الشارح : لأن الفعل الحسن في نفسه إن لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضاً له[2].

قد مرّ في نظيره انّ هذا البيان ليس بحسن والاحسن ان يقال ان الفعل الذي يكون حسناً بالنسبة الى الغير واولى به ... فافهم .

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٤٩.

(٢) نفس المصدر .

[الفصل السابع من النمط السادس]

قال الشارح: معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل.[1]

لا يخفى انّ هذا الحكم اما باعتبار الحركة او الارادة او جميعهما او مجموعهما والجميع لا تخلو من خلل اما الاول فلأنا لا نسلّم ان المتحرك لابد ان يكون مستكملاً لابد له من دليل سلّمنا انه كذلك وان هذا الحكم بديهي لكن الدليل على ان المحرك ايضاً لابد ان يكون مستكملاً كما سيفرّع الشارح ﷺ عليه ان الباري تعالى والعقول لا يباشر التحريك لم لا يجوز أن يحرك الله تعالى شيئاً بالعناية وكذلك العقول اما بنحو العناية او لا جل غرض من جنسه الأعلى منها إلّا ان يقال انّه اراد ان الباري تعالى والعقول لا يباشر التحريك على نحو تحريك النفوس للابدان وفيه مع بعده انه ما الدليل على ان تحريك النفس للبدن لابد ان يكون لغرض وما نشاهد من انفسنا لا يصلح دليل الكلّية اذ يجوز أن يكون نفس بحيث لا يكون لها غرض في تحريك بدنها ولو اريد ان الباري تعالى والعقول لا يجوز ان يكون أنفساً حتى يكون محركة على نحو تحريك النفوس فهو مسألة اخرى وحقيقتها ان الباري تعالى ليس نفساً وكذلك العقل وهذا مما لا دخل له بالمقام ولو اريد انه لا يجوز أن يكونوا محركة على سبيل الغرض فهو تكرار محض وتخصيص لغو اذ بعدما ثبت انهم لا يفعلون لغرض اصلاً فما وجه هذا

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٥٠.

الكلام مع ان العقول لم يثبت ان ليس لهم غرض في الفعل مطلقاً بل ليس لهم غرض حاصل من جنسه السافل فلم لا يجوز ان يحركوا ويكون غرضهم منه حاصلاً من جنسه الأعلى إلّا ان يخصّص الغرض بالغرض الذي لا يكون كذلك وهو تكلف آخر ومع هذا كله يرد على هذا الاحتمال ان ذكر الارادة مع التحرك لغو والظاهر ان لا يجعل الحكم شاملاً للتحريك كما فعله الشارح بل يقتصر على ما هو ظاهر كلام الشيخ من التحرك ويقال ان المتحرك يكون له غرض البتة بديهة فلا يجوز ان يكون من جلّ عن الغرض متحركاً كما قال الشيخ وحينئذٍ لا يرد عليه شيء مما ذكرنا سوى ان ضم الارادة اليه لغو فافهم.

واما الثاني فلانه ان اريد بالارادة مطلق الإرادة ففيه اولاً انا لا نسلّم ان مطلق الإرادة في الفعل موجب للاستكمال والاستعواض لابد من دليل وثانياً انه يلزم ان لا يكون الباري تعالى مريداً معاذ الله منه وهو مع بطلانه لا يقول به الحكيم أيضاً وان اريد به الارادة الطبيعية[1] والشوقية فهو تكرار محض ويرد ايضاً على الوجهين ان ضم التحريك اليها لا وجه له والامام فسّر كلام الشيخ بهذا الوجه الثاني وقال: «انه لما اقام الدلالة على ان من يفعل بقصد فهو مستكمل ولابد ان يكون له فيه غرض سواء كان متحركاً أو لا فما استحال ان يكون له غرض لا يكون فاعلاً بالارادة»[2] وهذا وان كان فاسداً أيضاً لكنه اقل فساداً مما ذكره الشارح وبما ذكرنا ظهر حال الثالث والرابع أيضاً ولا حاجة الى بيانه فافهم.

---

(١) «ب»: الطلبية.

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ٦، مع اختلاف يسير.

[الفصل التاسع من النمط السادس]

قال المحشّي: أقول: هذا الكلام على طبق كلام الشارح مبني على انّ علم الواجب بالممكنات ليس بحضورها عنده[1].

لا يخفى انه لا يلزم ان يكون هذا الكلام مبنياً على ارتسام الصّور في ذاته تعالى إذ عدم كون العلم السابق بعنوان الحضور لا يستلزم كونه بعنوان الحصول اذ يجوز ان لا يكون لشيء منهما بل بنحو العينية اي يكون العلم السابق عين ذات الباري تعالى على ما [هو] الحق كما سيجيئ مفصّلاً ان شاء الله تعالى نعم ظاهر العبارة حيث ذكر التمثيل يشعر بالحصول.

ثم لا يخفى انّ هذا العلم لو كان بالحصول فيمكن نقل الكلام اليه بأن يقال الصّور العلمية لابد ان يكون ممكنة لاستحالة تعدد الواجب فيكون ناشية من ذاته تعالى ولا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف فيلزم ان يكون بعناية اخرى وهكذا.

ولو قيل انه يجوز [أن] يكون تلك الصّور لوازم ذاته قيل فليجز ان يكـون الموجودات الخارجيّة ايضاً على هذا النظام المشاهد لوازم ذاته من دون حاجة الى العناية والفرق بين الصفات والافعال بأن الفعل على النظام المشاهد يدل على علم فاعله واما الصفة الكاملة فلا مشكل لان الصفة على تقدير كونها صادرة من

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٤.

الذات حكمها حكم الفعل والوجدان السليم كأنه لا يجد الفرق بينهما.

فإن قلت: على تقدير ان يكون العلم عين الذات ولا يقال بارتسام الصّور كيف يندفع الاشكال بأن الموجودات الخارجية لعلها من لوازم الذات من دون حاجة الى العلم بها.

قلت: على هذا لا إشكال اذ منشأ الاشكال المذكور هو ان ما يقولونه في الصّور العلمية يمكن ان يقال في الموجودات الخارجية فاما اذا لم يقل احد بالصّور العلمية فلا اشكال عليه بل حقيقة ما ذكرته حينئذٍ هو طلب الدليل على علمه تعالى وهو يعدّ من وجوده كما سيجيئ ان شاء الله تعالى.

قال المحشّي: وكذا يشعر بما نقله الشيخ ان الحكماء المحققين ذهبوا الى أنّ مفيض الوجود في العالم هو الله تعالى.[١]

لا يذهب عليك انه لا اشعار بذلك اذ غاية ما فيه انّ ماهو فعله تعالى صادر بالعناية ولعل وجه الاشعار قول الشيخ: «النظام الكلي» اذ هو معشر بأن كل الموجودات منه لكن استثناء افعال العباد منها على ما سيذكره المحشّي مما لا وجه له ظاهراً اذ لو قام البرهان على ان مفيض الوجود لابد أن يكون هو الله تعالى فيشمل افعال العباد أيضاً وان لم يقم برهان عليه فالقول به فيما سوى افعال العباد أيضاً رجم بالغيب. وما قيل في الفرق بين افعال العباد وغيرها من ان تلك الافعال حركات ووجوداتها ضعيفة يمكن صدورها عن الممكن فضعفه ظاهر فتدبر.

قال المحشّي: فإن قلت: العلم تابع للمعلوم كما هو المشهور[٢].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٣٥.

لا يذهب عليك ان تابعية العلم للمعلوم يقتضي ان يكون العلم بوجود زيد في الوقت الفلاني تابعاً لوجوده في ذلك الوقت وما يقال في بيان العناية ليس المراد به ان علمه تعالى بوجود الاشياء في اوقاتها بسبب بفيضان[١] تلك الاشياء حتى يلزم الدور بل ارادوا به ان علمه تعالى بخيرية وجود الاشياء في اوقاتها المخصوصة وتعيين[٢] حصولها في تلك الاوقات وكونها على النحو الكائن في الواقع نظاماً اعلى وترتيباً أسنى هو علة وجودها على هذا النحو المشاهد وعلى هذا لا دور لانّ التابع للوجود هو العلم بالوجود والعلة للوجود هو العلم بخيرية الوجود وموافقته للنظام اللائق فاختلف طرفا الدور.

فإن قلت : العلم بخيرية الوجود أيضاً لابد ان يكون تابعاً فمتبوعه ماذا.

قلت : متبوعه خيريته في الواقع الثابتة له لاباعتبار معتبر وفرض فارض

فإن قلت : ثبوت الخيرية للاشياء في الواقع يقتضي ثبوتها فأين ذلك الثبوت.

قلت : ثبوتها في علم الله تعالى الذي هو عين الذات ولا نسلّم أنّ اتصاف الشيء بصفة يقتضي أزيد من هذا الثبوت.

فإن قلت : ثبوت الأشياء في علمه تعالى الذي هو عين الذات أيضاً تابع فما الحال فيه.

قلت : العلم التصوّري لا نسلّم أنّه تابع لشيء انما ذلك في العلم التصديقي والعلم التصوّري ان كان صورة لشيء ولوحظ على ان له مطابق خارج عنه وكان

---

(١) «ب» : سبب يقتضيان.

(٢) «هـ» : والبغية.

هذا العلم مطابقاً للواقع فلابد له من مطابق ومن تابعية له وإلّا فلا والحاصل ان علمه تعالى بنفس الاشياء الذي يشبهه علمنا التصوري بالاشياء لا يلزم ان يكون تابعاً لشيء على وفقه واما علمه تعالى بأن الشيء الفلاني وجوده خير في الوقت الفلاني وموافق للنظام الأعلى فهو باعتبار انّ هذا الشيء الكائن في علمه على النحو الاول هو بحيث يصح ان ينتزع منه العقل الذي لا يختل بسوء استعداد هذه الخيرية والموافقة للنظام وليس الحكم عليه بهذه الخيرية بفرض فارض واعتبار معتبر وهذا هو معنى تابعية العلم للمعلوم وموافقته للواقع ونفس الامر.

ثم هذا العلم الحاصل له تعالى الموافق لما هو الواقع سبب لوجود الاشياء في اوقاتها اللائقة بها على النحو المشاهد في الوجود على تفصيلها وترتيبها من غير لزوم محذور على ما عرفت فافهم.

قال الشارح : لمّا بيّن أن العلل العالية لا تفعل لغرض[١].

اعلم أنّ الشارح ﷺ في نقد المحصل حمل كلام الحكماء في نفي الغرض عن فعله تعالى على معنى غريب قال فيه معترضاً على الماتن : «واما قوله «الفاعل لغرض مستكمل بالغرض»[٢] اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانهم لا ينفون شوق الاشياء الى كمالاتها وإلّا لبطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيّات وعلم الهيئة وغيرها وسقط العلل الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبداءها يكون على اكمل ما يمكن لا بأن يخلق ناقصاً ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه مشتاقاً الى كماله لا باستيناف تدبير ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الكمال بالقصد الثاني اما أهل السنة

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٥١.

(٢) كلام الفخر الرازي في «المحصل». راجع «نقد المحصل» ص ٣٤٣.

فيقولون انه تعالى فعّال لما يريد ليس من شأن فعله ان يوصف بحسن وقبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين تحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يسال في افعاله بلم وكيف»[1] انتهى.

وانت خبير بأنّ هذا المعنى أي انه تعالى لا يخلق الخلق ناقصاً ثم يكمله بقصد مستأنف ثان معنى حق وتقول به الحكماء أيضاً لان العلم بجميع الامور كلياتها وجزئياتها حاصل له تعالى في الازل فلا يتصوّر ذلك المعنى في حقه تعالى لكن القول بأن مرادهم من نفي الغرض هو هذا المعنى ظاهر أنه مكابرة اذ مع بعد ارادة ذلك المعنى من هذا اللفظ أيّ معنى حينئذٍ لما ذكروه في مقام الاستدلال على هذا المطلب على النحو الذي ذكره الشيخ وفصله وأي ربط له بالمقصود.

ثم ما اورده على الامام من «أن هذا حكم اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانهم لا ينفون شوق الاشياء الى كمالاتها...»[2] الى آخر ماذكره يرد عليه ان الامام نفى الغرض عن فعله تعالى بهذا الوجه وهو لا يستلزم نفيه سوقه تعالى الاشياء الى كمالاتها ليبطل علم منافع الاعضاء وغيره مما ذكره لجواز القول بنفي الغرض مع القول بهذا الشوق كما ذكرنا اول هذا البحث في تحقيق مذهب الحكماء.

نعم يمكن أن يقال انّ الامام قال في المحصّل في هذا المقام: «مسألة لا يجوز أن يفعل الله تعالى شيئاً لغرض خلافاً للمعتزلة واكثر الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء والمستكمل لغيره ناقص لذاته لان كل

---

(١) «نقد المحصل» ص ٣٤٤.

(٢) نفس المصدر.

غرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادراً على ايجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً»[١] انتهى.

وهذا يدل على نفيه السوق المذكور اما أولاً فلانه قال خلافاً للمعتزلة والفقهاء والفقهاء انما يقولون بأن الحكم بالقصاص مثلاً انما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل وكان ذلك الانزجار غرضاً له بالمعنى الذي بيّنا انه هو مراد الحكماء من نفيه في افعال الله تعالى فتأمل.

واما ثانياً فلان دليله الثاني يقتضي ذلك اذ على تقدير صحة ماذكره ينتفي السّوق المذكور مثلاً لا يكون خلق الرجل للمشي وان لم يكن غرضاً بالمعنى الذي ذكرنا لانه تعالى قادر على ايجاد المشي ابتداءً فيكون خلق الرجل عبثاً وهكذا فظهر انه فهم من نفي الغرض نفي السوق المذكور.

فإن قلت: على تقدير القول بالسوق ما جواب ماذكره الامام من الدليل الثاني.

قلت: جوابه انا لا نسلّم انه يمكن ان يوجد الله تعالى كل شيء ابتداء مثلاً لا يمكن ان ينقل الجسم من مكان الى مكان آخر بدون الحركة الى غير ذلك وأيضاً اذاكان الغرض حركة العبد بنفسه مثلاً فيكف يمكن ان يقال انه يمكن بدون الرجل مثلاً فهو ظاهر هذا.

ثم لا ادري ان الشارح اي شيء فهم انه غرض الحكماء من الحكم الذي قال «ان الامام اخذه منهم واستعمله في غير موضعه» لان غرض الحكماء في نفي الغرض عن افعاله تعالى عدم خلقه الخلق ناقصاً واستكماله باستيناف تدبير

---

(١) «نقد المحصل» ص ٣٤٣.

على ماذكره وهذا الحكم ظاهر انه لا مدخل له في اثبات هذا المطلوب فحينئذٍ ما الغرض في هذا الحكم؟ بل ما معناه؟ اذ الغرض الذي ذكروا ان الفاعل لغرض يكون مستكملاً به ان كان المراد به استيناف التدبير المذكور فظاهر انه لا معنى له ولو سلّم ان له معنى فكيف يورد على الامام انه اخذ هذا الحكم من الحكماء واستعمله في غير موضعه اذ حينئذٍ يجوز أن يكون مراد الامام أيضاً نفي الغرض بهذا المعنى وكان استعماله بهذا الحكم في هذا المقصود استعمالاً للشيء في موضعه إلّا ان يتمسّك بالوجهين اللذين ذكرنا آنفاً انهما يدلان على ان مراد الامام نفي السوق وعلى هذا لا يمكن ان يحمل مراده على ماذكر وان كان المراد به معنى آخر وهو المعنى الذي ذكرنا في بيان مرادهم او نحوه فلم لم يحمل كلامهم في نفي الغرض على هذا المعنى وحمله على ذلك المعنى البعيد الذي ذكر حتى يلزم عليه لغوية اكثر كلماتهم في هذا الموضوع فتدبر.

قال الشارح ﷺ : وأقول ليس المقصود من هذه الفصول هو أنّ كل فاعل بالإرادة مستكمل[1].

اعلم ان الظاهر ان الامام ذكر صريحاً ان المقصود من هذه الفصول ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله بل قال بعد تفسيره لفصل العناية وها هنا آخر الفصول المذكورة في مسألة ان كل فاعل بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفعله وهذا وقع منه على سبيل المسامحة بدليل انه ذكر بعده متّصلاً به «واما وجه نظم هذه الفصول وكيفية ترتيبها فعلى ما اقول لو كان الباري تعالى فاعلاً بالقصد والاختيار لما كان غنياً ولما كان ملكاً ولما كان جواداً والتوالي باطلة»[2] انتهى

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٥٢.

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ٧.

وهذا صريح في ان المقصود ان الباري تعالى ليس فاعلاً بالقصد والاختيار أي للغرض ، لأنّه فهم ان الفعل للغرض هو الفعل بالقصد وهو بعينه ماذكره الشارح فظهر ان ما ذكر أولاً فعلى سبيل المسامحة فافهم .

قال المحاكم : وأقول لا شك ان الاستفسار آنّما يكون حيث الاجمال[1].

لعل مراد الامام انه ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيّاً ولا ملكاً ولا جواداً ؟ ان عنيتم انه يلزم ان لا يكون غنياً باعتبار انه متى فعل ما وجب عليه لم يكن مستحقاً للذم او متى لم يفعل كان مستحقاً للذم اذ على هذا يكون طالباً لنفسه تلك الاولوية ودافعاً عنها تلك المذمة فلا يكون غنياً اذ الغنى مالا يحتاج في كماله الى شيء فهو غير ممنوع وانه اول النزاع فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى مستفيداً لنفسه تلك الاولوية او دافعاً عنها تلك المذمّة بالفعل .

فإن قلت : الغنى ما لا يكون محتاجاً في كماله الى شيء.

قلت : لا نسلّم اولاً ان الغنى هو مالا يحتاج الى مثل هذه الكمالات أيضاً الى شيء لو سلّم ان معناه ذلك فلابد من اثبات هذا المعنى له تعالى بالبرهان اذ الاتفاق على اطلاقه عليه تعالى ليس بحجة عقلية وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده المحاكم ولابد في دفعه من التمسّك بما ذكرنا سابقاً فافهم.

قال المحاكم : ولعل المراد أنّه لو عنى بقوله: «يلزم أن لا يكون غنياً» أنه مستكمل بفعله[2].

فيما ذكرنا غنية عن ارتكاب هذا التوجيه البعيد.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٥٣ .

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٥٤ .

قال الشارح : والجواب عن قوله ... أن يقال : معناه أنه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملاً بذاته[١].

قد عرفت ان الامام أيضاً حمله على هذا المعنى لكن لا نسلّم ان التالي باطل على ما فصّلنا.

قال الشارح : لأنّ المستفيد لشيء لا يكون تامّاً إن لم يكن ذلك الشيء[٢].

قد ظهر مما ذكرنا ان الامام لا ينكر ذلك لكن يقول عدم التماميّة بهذا المعنى لابد له من دليل ومجرد اطلاق الغنى عليه تعالى وجعل الغنى منافياً بهذا المعنى لا يكون حجة عقلية وإيراد هذه المقدمة في جواب ايراده لا وجه له بل لابد في جوابه من اجراء ماذكرنا سابقاً من ان الفعل وما يترتب عليه لا يجوز ان يكون كمالاً للفاعل فافهم.

قال الشارح : والحكمُ بأنّ هذا البيان اقناعي من باب الطامات[٣].

قد عرفت انّ الامام لا يقول بأن الحكم بأن المستفيد لشيء لا يكون تاماً ان لم يكن ذلك الشيء اقناعياً حتى يقال انه ليس كذلك بل الحكم بأنه لا يجوز ان يستفيد الله تعالى شيئاً من الاولوية في دفع المذمة من فعله وانه تعالى تام بالمعنى الذي ينافي هذه الاستفادة إقناعي ، ولا بدّ له في هذا المقام الذي لابد فيه من البرهان من برهان وحجة فافهم.

---

(١) «الإشارت والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٥٣.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

قال الشارح : مفوضٌ إلى من نظر في الكلامين وأنصف.[١]

مراده من الكلامين قوله[٢] : «معناه أنّه لو فعل على وجه يستكمل بـه لم يكن كاملاً بذاته»[٣] وقوله[٤] : «لأن المستفيد لشيء لا يكون تاماً إن لم يكن ذلك الشيء»[٥] فافهم[٦].

قال المحاكم : ولهذا قال الشارح : «معناه أنّه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملاً بذاته»[٧].

قد عرفت أنّ مراد الامام ليس ان حاصل الدليل لو كان مستكملاً بفعله وهو الزام للشيء على نفسه أي يكون التالي عين المقدم حتى يكـون هـذا الجـواب للشارح في مقابلته بل مراده ما ذكرنا من ان الاستكمال بالفعل وعـدم تـماميته تعالى معاذ الله من حيث ان يكون الفعل او مـا يـترتب عـليه كـمالاً له لا نسـلّم استحالته لا بدّ له من دليل وعلى هذا لا ينفع جواب الشارح في دفعه فافهم.

---

(١) «الإشارت والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٥٣.

(٢) أي قول الشارح المحقق الطوسي.

(٣) نفس المصدر.

(٤) أي قول الشارح المحقق الطوسي.

(٥) نفس المصدر.

(٦) أقول : بل المراد من الكلامين كلام الشيخ وكلام الفاضل الشارح.

(٧) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٥٤.

[الفصل العاشر من النمط السادس]

قال المحاكم : فربما يكون على خلاف الإرادة.[1]

بل لا يلزم هذا أيضاً اذ يجوز أن يحرك شيء غيره ولا يكون لذلك الغير طبع ولا ارادة وما ذكروه من ان الحركة القسرية لابد لها من عائق طبيعة او رادة قد مر مافيه فتذكر.

قال المحشّي : فاذا أخرجه القاسر عن ذلك الموضع أو غيّره عن ذلك الوضع كان يتحرك إليه طبعاً[2].

فيه ما مرّ سابقاً انه يجوز أن يطلب مكاناً مثلاً بالطبع لكن اذا كان خارجاً عنه لما كان امكنه ان يتحرك اليه لعدم امكانه احداث الكيفية التي يسمّونها بالميل في نفسه او لغيره كاستحالة الحركة عليه لكن لا يبعد ان يقال في مقامنا هذا انه فرضنا جواز هذا المعنى وقلنا ان عدم امكان الحركة الى المكان المذكور لا ينافي اقتضاؤه له بالطبع ويكون ما يترتب على اقتضائه له بالطبع ان يوجد في هذا المكان دون ساير الامكنة اذ لابد له من مخصّص لكن لا يخفى ان مثل هذا الشيء بعد خروجه عن ذلك المكان لما لم يكن فيه مبدأ ميل اليه فكأنه لا معاوقة فيه مع ما أخرجه منه و عرضهم من اثبات وجود الطبع في الحركة القسرية هو ان يكون

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٥٦.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٥.

معاوقاً لها وحينئذٍ لا يحصل من وجود مثل هذا الطبع ذلك الغرض فلا فائدة فيه فتدبّر.

قال المحشّي : فيلزم جواز الحركة الوضعية الطبعيّة.[١]

بعدما ثبت ان جواز الملزوم بالنظر الى شيء يستلزم جواز اللازم بالنظر اليه.

قال المحشّي : وقد اثبت امتناعه هذا خلف[٢].

فيه ان الدليل الذي أقاموه على امتناع الحركة الوضعية الطبعية لا يدل على امتناع مثل هذه الحركة بيانه أنا إذا فرضنا أن الفلك يقتضي سكوناً بالطبع اي وضعاً خاصاً فإذا أخرجه القاسر عن ذلك الوضع وزال ذلك القاسر يلزم ان يتحرك بالطبع الى ذلك الوضع وذلك يكون ناقلاً من دورة لان القاسر ان اخرجه عن وضعه وحركة دورة تامة او دورات تامة وزال فهو على وضعه الطبيعي ولا حاجة الى ان يتحرّك اليه وان حركة دورة ناقصة او دورات ولكن لا يتم الدورة الاخيرة وزال فعند ذلك يكفي ان يتم بالطبع تلك الدورة حتى يعود الى وضعه الطبيعي واذا كانت حركة الطبيعية اقل من دورة وكان غرضه الوضع الذي يحصل بعد تمام الدورة فلا يجري الدليل المذكور فيه اذ لا يمكن ان يقال انه يطلب وضعاً ويهرب منه بل إذا وصل اليه يسكن نعم يهرب من الاوضاع السابقة عليه وهي لا يكون مطلوبة هذا. وبماذكرنا ظهر انه يمكن اسناد منع جواز الحركة الوضعية الطبيعية بسند آخر غير ما ذكرنا من ان جواز الملزوم بالنظر الى شيء لعله لا يستلزم جواز

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٥.

(٢) نفس المصدر. ص ٥٣٦.

اللازم وهو انه يجوز أن لا يحتاج بعد خروج القاسر إيّاه عن وضعه الطبيعي الى حركة للعود اليه لجواز ان يوصله القاسر اليه باتمام الدورة لكن فيه ان قبل اتمام الدورة يجوز بالنظر الى الفلك زوال القاسر وحينئذٍ لابد من الحركة حتى يعود الى الوضع الطبيعي فافهم.

قال المحاكم : والمعتمد في ذلك ما مرّ في النمط الثاني من أنّ مبدأ الحركة الفلكيّة طباعي[1].

قد عرفت ما فيه أيضاً.

قال المحشّي : أقول : لا يخفى على المنصف أنّه يجوز زوال الظن الفاسد فينقطع الحركة[2].

ان اريد انه يجوز زواله بالنظر الى الظن فهو مسلّم لكن لا يجديه وان اريد جواز زواله بالنظر الى الواقع فغير مسلّم ثم انه يجوز أن لا يكون ظناً فاسداً بل جهلاً مركباً وحينئذٍ لا بعد في تجويز عدم جواز زواله كما لا يخفى .

قال المحشّي : وأيضاً عدم نيل المطلوب في الأزمنة الغير المتناهية الأزلية...[3].

فيه أيضاً منع.

قال المحاكم : سلّمنا جميع ذلك، لكنه منقوض بالمراد الكلي[4].

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٥٦ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٦ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٥٦ .

العجب من المحاكم أنّه قدم المناقضة على النقض مع مضايقته كثيراً فيه كما مرّ غير مرّة.

قال المحشّي : وذلك لأنّ تحصّل الكلي كان متعدداً بتعدّد جزئياته[١].

فيه انه على هذا لا يكون المطلوب تحصيل الكلّي نفسه بل أمراً آخر وهو حصوله في ضمن جزئياته المتعددة وهو بعينه ايراده الثاني ولعله لهذا قال «فتأمل»[٢].

قال المحشّي : وهذا بحث آخر ذكره أول البحث حيث قال: «وإنّما يكون كذلك لو لم يستعدّ بواسطة نيل ذلك المراد...»[٣].

فيه أنّ كون هذا بحثاً ذكره اول البحث لا محذور فيه اذ المحاكم اورد منعين ثم ذكر انا نغمض عن المنعين ونقول ان الدليل منقوص بالمراد الكلي فدفع النقض في المراد الكلّي بوجه يكون جارياً في المراد الجزئي لا فايدة فيه وان كان هذا الوجه الوجه الذي اورده المحاكم في المنع إلاّ ان يقال ان المحاكم سلّم منعيه واورد النقض وحينئذٍ لا ينبغي ان يعترض بما سلّمه لكن كان المراد بالتسليم اغماض العين على ما اشرنا اليه وحينئذٍ لا محذور وأنت خبيرٌ بأن المحاكم اذا لم يرفع اليه طريقته المستمرة وكان اورد النقض قبل المنعين لما كان يتجه عليه شيء فافهم.

قال المحاكم : إما أن يكون مباشر التحريك هو العقل أو النفس، لا جايز أن

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

يكون هو العقل بوجوه ثلاثة[١].

لا يخفى انه اذا كان هو العقل فلا يضر غرضهم ها هنا من اثبات العقل لكن يفهم لذلك اما بناء على ماذكره الشارح ﷺ من ان الغرض الاصلي للشيخ ها هنا ليس اثبات العقل بل بيان غرض محرك الافلاك وهذا لا يحصل إلّا بعد ذلك النفي كمالاً يخفى اما لان مرادهم اثبات العقل مع اثبات تعدده وانه كامل بالفعل وله كمالات غير متناهية وهذا انما يحصل بما ذكروه فافهم.

قال الشارح : وقد تقرر في آخر النمط الثالث أن المحرك...[٢].

لا يذهب عليك انه لم يقرر ذلك في آخر النمط الثالث وان مافيه لا يشبته اصلاًكما يظهر من الرجوع اليه فراجعه ثم لا يخفى انه على ماذكرنا من انه لم يثبت ان محرك السماء يحركها لانه احسن واولى به يتحصل احتمال آخر وهو ان يكون محركها نفسها لاجل انتفاع السافلات لا ليكون النفع غرضاً بل من باب العناية ولا نسلّم ان النفس لا يمكن ان يكون فعلها للغاية بل يجب أن يكون للغرض ومن يدعيه فعليه البيان.

قال الشارح : والثاني من ان المراد الكلي ليس مما يتجدّد ويتصرّم[٣].

فيه أولاً ان عدم التجدّد والتصرّم في المراد الكلي غير مسلّم لم لا يجوز ان يحصل الامور الكلّية على سبيل التعاقب والتجدّد كالامور الجزئية لابد لنفيه من بيان ، وما مرّ سابقاً من بيان لا ينهض بذلك وأما ثانياً فلانّ هذا المراد

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٥٧.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٥٦.

(٣) نفس المصدر.

الكلي الذي يقولون به في حركة السماء اما متجدد متصرّم أو لا فإن كان متجدّداً متصرماً فقد بطل ما ذكروه من ان المراد الكلي لا يكون متجدّداً متصرماً وان لم يكن كذلك فلم لا يجوز أن يكون هذا المراد الكلي للعقل ولو تمسّك بأن المراد الكلي اما موجود دائماً فلا معنى لان يطلبه العقل بالحركة او ليس بموجود ثم يوجد وهو أيضاً باطل لان العقل لا يجوز أن يقال كان فيما لم يزل له شيء مفقود ثم حصل فهو وجه آخر فظهر انه لا معنى لضم التجدّد والتصرم الى هذا الوجه ولا يتوهم ان ما ذكرنا هو بعينه ما سيذكره المحاكم لان ما سيذكره هو عدم الاحتياج الى ضم التجدّد والتصرّم وما ذكرنا انه باطل في نفسه فتدبر.

قال الشارح: اما موجود الطبيعة أو معدومها دائماً[1].

الظاهر أن يقال اما موجود الطبيعة دائماً أو معدومها دائماً او لا يكون موجوداً ثم يوجد أو بالعكس وأما ماذكره ففيه أن الحصر الذي فيه ممنوع وأيضاً هو في بيان ابطاله يبطل الاحتمال الثالث فما الوجه في عدم ذكره اولاً ولعله لفظة: «دائماً» وقعت سهواً.

قال الشارح: والامور الدائمة المتشابهة المتشابهة الأحوال أعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز...[2].

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٥٦، في هامش «ث»: الظاهر أنّ قوله: «دائماً» متعلق بمعدومها فقط وأراد بموجود الطبيعة موجودها في الجملة فيشمل الأقسام الثلاثة لكنّه أبطل قسمين منها وأحال الثالث إلى المقايسة فلا إيراد عليه فافهم. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٢) نفس المصدر.

فيه ان العقل يجوز ان يريد الامر الكلي لا لنفسه بل للسّماء.

فان قيل: لا يجوز أن يريد العالي لاجل السافل شيئاً ففيه انه لا يجوز ان يريده له على سبيل كونه غرضاً للعقل واما على سبيل العناية بالسافل فلاكما مر غير مرّة.

فان قيل: لابد ان يكون محرك السماء مريداً لاجل نفسه فيرجع حينئذٍ هذا الوجه الى الوجه الأول.

ولو قيل: انه يكون حينئذٍ من قبيل الحركة القسرية فيرجع الى الوجه الثالث.

ولو قيل انّ هذا المراد الكلي الذي يريده العقل للسماء اما ان يحصل فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا يحصل اصلاً فيلزم التمام فالانقطاع فنقول: اولاً: انه منقوص بالمراد الكلي الذي اعتقد الشيخ انه للنفس المجردة للسماء، وثانياً: انه يجوز أن يكون المراد الكلي مراداً في ضمن جزئياته المتعاقبة الغير المتناهية.

قال الشارح: وإنما أورد هذه اللفظة لأنه لم يرد أن يصرّح بخلاف القوم.[1]

لا يخفى ما فيه من التكلّف لأنه بعد ما قال انه قد تبيّن ان في حركة السّماء لابد من ارادة كلية وجزئية، ثمّ بيّن بعد ذلك بوجوه ثلاثة أنّ الإرادة الكليّة لا يمكن ان يكون للعقل فلم يبق إلّا أن يكون لنفسها سيّما وفي الوجه الاخير صرّح بأن صاحب الارادة الكلّية لابد ان يكون مرتبطاً بها ارتباط نفوسنا بابداننا وحينئذٍ أي وجه لهذا الاخفاء وأي فايدة فيه وهل هذا الامثل ما يقال في

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٥٨.

الظرافات أنّه يركب الابل ويخفى العنق[١].

قال الشارح : والسرّ هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس[٢].

لا يخفى أنّ هذا هو الذي ذكره جهاراً في الوجه الثالث فكيف صار ها هنا سرّاً ولعل في كلام الشيخ سرّاً لا نفهمه والله تعالى اعلم.

---

(١) قال دهخدا: شتر سواري ودولادولا . تمثل:

بازهد و ورع شانه كارى چكنى   با دامن تر شرع مدارى چكنى

يا اهل ريا باش ويا مرد خدا   دولا دولا شتر سوارى چكنى

«امثال وحكم» ج ٢، ص ١٠١٨.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٥٨.

[الفصل الحادي عشر من النمط السادس]

قال المحاكم: فنقول المطلوب اثبات العقل وهو يتوقف...[1].

فيه نظر لان اثبات العقل لا يتوقف على نفي كون المراد محسوساً أو لاً بل يكفي ان يقال المراد بالحركة اما نيل ذات المعشوق وحاله او شبهه والأولان باطلان فتعين الثالث والشبه اما مستقر او غير مستقر والاول باطل وغير المستقر لابد ان لا يكون غير متناه فيكون للمعشوق كمالات غير متناهية بالفعل وماله كمالات غير متناهية بالفعل هو العقل من دون حاجة الى التقسيم الاول والاعتراض يمنع انّ ماله الكمالات الغير المتناهية بالفعل هو العقل مشترك بين الوجهين فافهم.

قال المحاكم: والمقدمات الباقية مستدركة قطعاً[2].

لم نجد مقدمات باقية في كلام الشيخ والشارح اصلاً بل ما ذكره المحاكم ليس إلّا ما ذكره الشارح بعينه بادنى تغيير في العبارة كما يظهر عند المراجعة.

قال المحاكم: وأنت خبير فأنه لو حذفت هذه المقدمة لتمّ الدلالة بدونها[3].

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٦٠.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

لا يخفى أنّ الشارح كان مقصوده من قوله: «وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه»[1] ان يثبت انّ المطلوب الذي يطلب نيل ذاته او حال منه يكون كمالاً للمتحرك بزعم أنه يتوقف الدليل عليه حتى يرد ماذكره المحاكم بل لما قرر في الشرح السابق ان مراد الشيخ بالمطلوب الذي يطلب نيل ذاته او حال منه هو الذي ليس متحصل الوجود بل يحصل بالحركة قال ها هنا بعدما ذكر المعشوق الذي ينال بالتحريك ذاته أو حال منه : «وبالجملة ... » اشارة الى حاصل الكلام وهو انه حينئذٍ لا يكون حاصلاً ويحصل بالحركة ألبتة وعلى هذا يلزم اما ان يقف او يطلب المحاكم وعبّر عنه بالكمال لا لتوقف المطلوب عليه بل لا يقال عليه الكمال في عرفهم إذ عرفوا الحركة بأنها كمال اول فيكون ما يحصل بالحركة كمالاً ثانياً ولا حاجة الى الدليل الذي ذكره المحاكم من ان ما ينال بالحركة الدّورية ... إذ يكفي في اطلاق الكمال عليه ما ذكرنا فافهم.

قال المحاكم : قلنا الحصر ممنوع لجواز أن يكون لمعرفته او التشبه به[2].

فيه ان المعرفة او الشبة ليس امراً محسوساً هب ان المعرفة حسيّة بناء على حملها على الاحساس لكن الشبه ليست بحسيّة قطعاً إلّا أن يحمل على حصول الشبه الحسّي وفيه بعد والكلام فيما اذا كان المراد محسوساً ولعل المحاكم اراد بكون المراد محسوساً أن يكون امر محسوس موجوداً متحصّلاً بدون الحركة ويكون مطلوباً بالحركة وحينئذٍ يجوز أن يكون المراد محسوساً بهذا المعنى ويطلب بالحركة معرفته او الشبه به وان كانا عقليين ولك ان تحمل

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٦٣.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٦١.

الكلام على ان المراد اي الحاصل بالحركة اما محسوس اولا وحينئذٍ لا يرد هذا الايراد فافهم.

قال المحاكم: واما تشابه احواله فغير لازم[١].

وأيضاً يمكن ان يقال انّ ما ذكره الشارح من ان الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى حال الملائمة فيلتذّ، إن أريد به أنّ اللذّة الحسية منحصرة في الرجوع من الحالة الملائمة الى الحالة الغير الملائمة فبطلانه ظاهر اذ نجد بديهة ان اللذات الحسيّة قد يستمر مدة مديدة وفي جميع تلك المدة اللذة حاصلة مع انها في غير ان الحدوث ليست رجوعاً من الحالة الغير الملائمة الى الحالة الملائمة وحينئذٍ يجوز ان يكون للفلك لذة حسيّة دائمة يكون حصولها بالحركة الدائمة ولا يلزم عدم تشابه احواله مثلاً نفرض ان يكون مساس الافلاك بعضها مع بعض يكون لذة لها مشبّهة[٢] بلذة المباشرة في الانسان ويكون هذه دائمة بدوام الحركة من دون لزوم الاختلاف في احوالها وان لم يرد ان اللذة الحسيّة منحصرة فيما ذكر بل اراد ان اللذة الحسيّة مختصّة بالجسم الذي يتغير من حال الى حال فنمنعه حتى يقوم عليه البرهان وكون اللذات التي فينا كذلك لا يستلزم الكلّية وهو ظاهر ولو قيل مراده ان الشهوة منحصرة في الرجوع الى الحالة المذكورة لا اللذة فحينئذٍ على تقدير التسليم يصير منع[٣] حصر الارادة الحسّية في الشهوة والغضب في غاية الظهور فافهم.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٦٢.

(٢) «ب»: مشتبهة.

(٣) «هـ» ـ: منع.

قال المحاكم : اذ لو كان له مراد فاما أن يحصل وقتاً مّا .[١]

ولو قيل انه يجوز ان يكون مراداً غير مستقر محفوظاً الى غير النهاية متعاقب الافراد فهو جوابنا أيضاً على ما سيذكره في العلاوة في مقام النقض التفصيلي ولا يتوهم انه حينئذٍ يرجع هذا الايراد للمحاكم مع علاوته الى ايراد واحد ولم يكونا ايرادين لان الاول نقض اجمالي والثاني تفصيلي ولا يلزم من امكان اندفاع النقض الاجمالي بالنقض التفصيلي ان يصيرا ايراداً واحداً ويخرجان عن الاثنينية على ما هو الشايع المعمول فافهم.

قال المحشّي : نعم يمكن ان يقال طلب المحسوس إما للجذب من حيث الذات أو من حيث الأحوال[٢].

على هذا يصير منع استحالة الشهوة والغضب على الفلك اظهر كما لا يخفى.

قال المحشّي : وينقل الكلام اليه ولا يتسلسل[٣].

يمكن ان يقال كل فلك سافل يطلب الشبه بما فوقه الى الفلك الاعلى وهو يتشبه بالباري تعالى وعلى هذا لا محذور ولا يرد عليه ما سيذكره بعد ذلك على ايراد جواز التشبه الباري تعالى وسيجئ الكلام فيه ان شاء الله تعالى.

قال المحاكم : امكنك دفع هذه الاعتراضات أو بعضها[٤].

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٦٢.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٨.

(٣) نفس المصدر.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٦٣.

أنت خبير بأن بعضها مما لا مدفع له وهو ان يكون المراد الذي اريد بالحركة حصول ذاته سواء كان امراً محسوساً أو لا امراً غير قار مستمر محفوظ بتعاقب الافراد الى غير النهاية.

قال المحشّي : بأن الحركات المختلفة بالنوع[1].

سيجئ الكلام فيه ان شاء الله تعالى.

قال الشارح : والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلاثة منها[2].

قد مر انه لا دليل عليه.

قال الشارح : فإذن لا خروج لها من القوة الى الفعل إلّا في الوضع[3].

ظاهر الحال انهم ارادوا انّ خروج الفلك من القوة الى الفعل في الوضع كمال له وتشبه له بالفعل من حيث انه لا قوة له بل بالفعل في جميع كمالاته وهذا لا يخلو من ركاكة كما قال الامام: «إنّ من أخذ يعدو في العالم ويقول غرضي استخراج الأيون من القوة الى الفعل عدّ عابثاً مجنوناً»[4]. انتهى .

فالاولى ان يكتفوا بأن يقولوا ان الحركة وحصول الاوضاع بسببها يصير متشبها بالفعل باعتبار حصول تعقلات له أو نحو ذلك ولا بعد في ان يصير الاوضاع معدة للعلوم والتعقلات فافهم .

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٩.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٦٥.

(٣) نفس المصدر.

(٤) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ١٢.

قال الشارح : وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل[١].

اعلم ان عبارة المتن على ما هو موجود في الشرح الذي عندنا: «انما يجري ما بالقوة فيها فيخرج الى الفعل»[٢] وحينئذٍ ضمير فيها راجع الى احوال الوضع المذكرة قبله والمراد ان القوة يجري في الاوضاع فقط في الفلكيات اذ ساير احوالها بالفعل سوى الوضع فيخرج في الوضع أيضاً الى الفعل مهما امكن ليصير تشبهها بالعقول كمالاً[٣] فافهم.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٦٥.

(٢) أقول : عبارة المتن على ما هو موجود في الشرح الذي عندنا هكذا: وأنّما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل. «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٦٥.

(٣) «هـ» : كاملاً.

[الفصل الثاني عشر من النمط السادس]

قال المحاكم: ولا شك أنّ في هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة اليها[1].

لا يخفى انه ليس في هذا التقرير زيادة على مافي تقرير المحاكم كما يظهر بالتأمل.

قال المحاكم: على أنّ انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقدير كبرى هذا القياس[2].

لعل مراد الشارح بقوله: «لكان التشبّه في جميع الأجرام السماوية واحداً»[3] لكان طريق التشبه واحداً وحينئذٍ لا يحتاج الى تقدير كبرى وينتظم معه قوله: «وذلك لان الجسم ...»[4] اذ على هذا يكون الدليل منطبقاً على ما قبله كما لا يخفى.

قال المحشّي: من الظاهر ان عدم اقتضاء الوضع المعيّن مستدرك[5].

لأن الكلام في اختلاف الحركات واختلافها باعتبار اختلاف الجهات

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٦٦.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٦٦.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٦٥.

(٤) نفس المصدر.

(٥) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٦٦.

وحدود السّرعة والبطؤ ولا مدخل فيه لاختلاف الاوضاع.

قال المحشّي : بل يقال لعلّ تميّزها وتعيّنها الوهمي بنفس تلك الأحوال[١].

لا يخفى ما فيه.

قال الشارح : والشيخ أبطل ذلك بأنّه يقضتي تشابه الحركات في الجهات والأقصاب[٢].

فيه منع وأيضاً يمكن ان يقال لعل نفس كل فلك يكون غرضها التشبه بنفس الفلك المحيط به ولا بجسمه وظاهر ان التشبه بالنفس لا يستلزم ان يكون حركة الفلكين متشابهة اللهم إلاّ في السّرعة والبطؤ.

لا يقال : اذا كان نفس الفلك المشتبه به محركة للفلك على نحو خاص فينبغي أن يكون نفس الفلك المشتبه به أيضاً محركة على هذا النحو الحاصل وإلاّ لم يحصل التشابه.

لأنّا نقول : انتم تقولون ان الفلك تتشبه بالعقل باعتبار الحركة مع انه ليس للعقل حركة اصلاً فلم لا يجوز أن يتشبه بنفس فلك آخر مع اختلافهما في نحو الحركة بل هذا اقرب.

فإن قلت : التشبه بالعقل باعتبار ان الحركة يخرج الاوضاع من القوة الى الفعل فيصير الفلك بالفعل من جميع الجهات بقدر الامكان فتشبه العقل لانه أيضاً بالفعل من جميع الجهات والنفس لا يكون بالفعل من جميع الجهات فلابد في التشبه بها من ان يكون التشبه أيضاً مثلها في الافعال وغيرها ومن جملتها

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٣٩.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي. ج ٣، ص ١٦٧.

التحريك على النحو الخاص.

قلت : إذا كان الغرض مجرد الخروج من القوة الى الفعل فيلزم أن يكون جميع حركات الافلاك متشابهة على ما سينقل الشارح من الامام ما يقرب منه فظهر أنهم قائلون بأن الحركة على النحو الخاص لها مدخل في التشبه بخصوص عقل مع انه ليس متحركاً اصلاً فيجوز[١] ذلك في التشبه بالنفس أيضاً مع ان في التشبه بالنفس أيضاً يمكن ان يكون الغرض الخروج من القوة الى الفعل لان نفس الفلك وان لم يكن بالفعل من جميع الجهات لكن نقول الفلك الاعظم مثلاً لما كان متحركاً بسبب التشبه بالباري تعالى ويخرج إلى الفعل بقدر الامكان فيتشبه به اي بنفسه الفلك الثامن ويخرج هو أيضاً الى الفعل بقدر الامكان وهكذا فافهم.

قال الشارح : والجواب أنّ خروج الكمالات الى الفعل أمر كلي.[٢]

فيه انه لو صح هذا لزم ان لا يمكن ان يكون مقصد جماعة الوصول الى بلد معيّن او رؤية شخص معيّن مثلاً اذ يقول وصول هذا البلد ورؤية هذا الشخص امر كلّي ولا يمكن ان يكون غاية الحركات جزئية والجواب بأن مقصد كل واحد وصوله ورؤيته وهما جزئيان مشترك.

والصواب في جواب الامام ان يقال أنا ندعي ان المتشبه به بالاصالة اذا كان واحداً كان النسبة واحداً والحركات متساوية والواحد الذي اورده الامام ليس كذلك وهو ظاهر.

فإن قلت : لم لا يجوز حينئذٍ ان يكون غرض الافلاك هذا النحو من التشبه

---

(١) «ب» : فلا يجوز.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٦٨.

الكلي وقد اعترفت بأنه جائز.

قلت : اذا كان الفرض الاولي أيضاً هذا الامر لزم تشابه الحركات ولو قيل انه يجوز أن يكون الاختلاف لاختلاف الاستعدادات او نحوها فهو ما اورد على اصل الدليل والجواب الجواب فافهم.

قال الشارح : والجواب عنه مضافاً الى ما أنّ ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مرّ فساده.[1]

الظاهر انّ ما مر هو ماذكره سابقاً بقوله : «وذلك لأن الجسم من حيث هو جسم»[2] وانت خبيرٌ بأنه ليس فيه حديث الهيولى ولعله احال الهيولى على الطبيعة وغرضه أنّ ما ابطل سابقاً استناد الاختلاف الى الطبيعة ابطل استناده الى الهيولى أيضاً ثم انه يرد عليه ما اورده المحاكم ثمة ويجري فيه أيضاً ماذكره المحشّي من الجواب والايراد عليه فافهم.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٦٨.

(٢) نفس المصدر، ص ١٦٦.

[الفصل الثالث عشر من النمط السادس]

قال المحاكم: ولهذا اضرب عن الطريق الأول[1].

هذا صريح في ان الاعتراض الاول هو ما قيل بل الاعتراض الثاني ما هو في ذيله وهو الظاهر من كلام الشيخ لكن الامام في تفسير هذا الكلام ذكر الاعتراض الاوّل واورد الايراد الذي نقله الشارح عليه ثم ذكر الاعتراض الثاني وهذا أيضاً ظاهره انه فسّر كلام الشيخ على وفق ما فسّره المحاكم لكنه بعد ذلك قال: «ثم لما فرغ من هذين الجوابين قال بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لأجل السافل...»[2] الى آخر ماذكره وهذا صريح في ان الجوابين سابقان على هذا القول وعلى هذا يشكل أن الجواب الثاني ماذا؟ فلعل الامام سها في هذا القول الثاني او زعم ان قول الشيخ: «ونحن نقول لو جاز ـ الى قوله ـ وكان لقائل...»[3] اشارة الى الاعتراض الاول وهذا ليس ببعيد لكن الظاهر على هذا ان يعكس الامام في التفسير ترتيب الاعتراضين فافهم.

قال المحشّي: وإنما وجهنا هذا الكلام بهذا الوجه إذ لو حملنا على ظاهره

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٦٩.

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ١٤.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٦٩.

يرد عليه أنه يلزم أن لا يحصل شيء بالقصد[1].

لا يخفى أنّ هذا التوجيه بعيد كل البعد ومع ذلك يرد عليه انّ ماذكره من أن القاصد من حيث هو قاصد يكون أنقص وجوداً من مقصوده اي مما يحصل منه مقصوده ان اراد بما يحصل منه مقصوده السافل فيما نحن فيه اي فيما اذا فعل العالي لاجل نفع السافل ففيه انه اذا فعل احد فعلاً لاجل نفع شخص فلا يقال ان مقصوده يحصل من ذلك الشخص حتى يلزم ان يكون أنقص من ذلك الشخص وهو ظاهر فلا يلزم فيما نحن فيه ان يكون العالي انقص من السافل وان اراد به القصد والفعل حتى يكون حاصل الكلام انّ القاصد يكون انقص وجوداً من قصده وفعله الذي يحصل منه مقصوده مع انه اكمل منه ففيه انه حينئذٍ يلزم ما هرب عنه من نفي الفاعل المختار اذ يجري الدليل فيه بعينه حينئذٍ أيضاً كما يجري فيه اذا حمل الكلام على ظاهره وهو انّ القصد انقص من المقصود ولا يجوز ان يستفاد المقصود الذي هو اكمل من القصد وجوده من القصد الذي هو الانقص هب انه لا يجري حينئذٍ في الفاعل المختار مطلقاً فلا شك في جريانه في مطلق الفاعل لغرض وهذا يكفي في لزوم المحذور وهو ظاهر.

والصّواب ان يحمل الكلام على ظاهره الذي قررنا ويندفع المحذور المهروب عنه بانّ مراد الشيخ ان القصد والفعل لا يجوز أن يكون موجداً للمقصود وإلّا يلزم ان يكون الاكمل يستفاد وجوده من الانقص بل يجب ان يكون موجده امراً أعلى من القصد والفعل وعلى هذا لا يلزم نفي الفاعل المختار رأساً بل الفاعل لغرض أيضاً إذ يجوز أن يكون موجد الغرض في غير ما نحن أمراً أعلى من الفعل والقصد بل الفاعل أيضاً وكأن القصد والفعل معداً له على ما مر مشروحاً واما فيما

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٤٠.

نحن فيه[1] فلا يجوز ذلك لانه اذا كان الغرض نفع السافل فقط من دون ملاحظة العالي من حصول التشبه به او نحو ذلك فيكون الموجد للغرض الذي هو النفع اصل الفعل فيلزم ما ذكر من استفادة وجود الاكمل بالانقص وفيه تأمل هذا.

ثم ان الشيخ ذكر هذا الكلام في «الشفا» أيضاً لكن فيه بين قوله: «فهو اتم وجوداً من الآخر»[2] وبين قوله: «ولا يجوز أن يستفاد...»[3] زيادة هي قوله: «من حيث هو والآخر على ما هما عليه بل يتم به الآخر من الوجود الداعي القصد»[4] ولعل مراده أن القصد أنقص من المقصود فلا يجوز أن يستفاد وجود المقصود منه على ما بيّنا بل ان القصد يتم به للآخر أي للقاصد لا الآخر الذي في قوله: «فهو اتم وجوداً من الآخر» النحو الآخر من الوجود الداعي الى القصد يعني ان القاصد يستفيد بهذا القصد كمالاً لنفسه فلا يجوز ان يكون القصد موجداً له وإلّا لزم أن يفيد الأنقص من الشيء الكمال له لان القصد والفعل انقص من الفاعل البتة فلا بدّ ان يكون موجد المقصود الذي هو الكمال للقاصد أمراً أعلى منه وحينئذٍ لابد أن لا يكون الملحوظ في الفعل الذي يعلل بالغرض مجرد النفع بالسّافل بل يجب ان يلحظ فيه جهة العالي ويطلب منه النفع بالسافل اما التشبه به او حصول الآخر منه او نحو ذلك فافهم.

قال الشارح : لانّ الحركة تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السّكون[5].

---

(١) «ب» ـ: أمراً أعلى ... ما نحن فيه.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٧٠؛ الإلهيات من «الشفاء» ص١٧٩.

(٣) نفس المصدر.

(٤) الإلهيات من «الشفاء» ص ١٧٩.

(٥) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٧٠.

فيه منع لم لا يجوز أن يكون السّكون أيضاً مخرجاً للكمالات من القـوة الى الفعل ولا دليل على انحصار طريق الخروج في خروج الاوضاع ولا نسلّم ان الكمال مجرد خروج الاوضاع بالفعل بقدر الامكان باعتبار أن الفلك ليس له شيء بالقوّة سوى الاوضاع فبخروجها يخرج الى الفعل بالكلّية فيشبه العقل بل يمكن ان يكون الكمال شيء آخر كيف وقد نقلنا سابقاً عن الامام انّ هذا القول في غاية الركاكة وأيضاً هم معترفون بأن ها هنا كمالات اخرى على ما صرّح به المحاكم فتدبّر.

قال المحاكم : ولعلّها لا تحصل إلّا مـن الحـركة فـي هـذه الجـهة بـهذه السرعة[1].

لا يقال هذا يرد على الشيخ أيضاً إذ يجوز أن يقال ان المتشبّه به واحد لكن لا يمكن ان يحصل التشبه في كل فلك إلّا بنحو خاص لانه لو لم يكن لخصوصية الفلك مدخل في ذلك فلا ريب في بطلانه ولو كان لها مدخل فيرجع الى الايراد الذي اورده الامام من جواز استناد الاختلاف الى خصوصيّات مواد[2] الافلاك وليس ايراداً على حدة فافهم.

قال المحاكم : وأنت تعرف أنّ قوله[3]: «ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك» قول ما قال به الإمام[4].

فيه ان مراد الشارح انه يجوز في الواقع ان يكون السكون سبباً للتشبه حتى

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٧٠.

(٢) «هـ»: مراد.

(٣) أي قول الشارح المحقق الطوسي.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٧٠.

يرد عليه انه ليس كذلك بل مراده الالزام عليهم بانهم اذا قالوا ان اصل الحركة للتشبه واختلافها لاجل النفع بالسافل فنقول يجوز ان يكون القدر المشترك بين الحركة والسكون لاجل التشبه وخصوصيّة الحركة لاجل النفع بالسافل ولا يمكنهم ان يقولوا انّ السكون لا يمكن ان يحصل التشبه سواء كان هذا القول على سبيل الجزم او على سبيل الاحتمال إذ يقول لعلّ التشبّه لا يمكن ان يحصل من كل حركة بل لابد من ان يحصل من حركة خاصة فلا يصح حينئذٍ ماذكره من ان اصل الحركة للتشبه، والاختلاف لأجل النفع والاحتمال يكفينا بناء على ان القوم في مقام الاستدلال على ما فعله المحاكم ولا يخفى أن بقية ما ذكره المحاكم في توجيه الجواب وتجويزه فما باله اعترض على الشارح بأنّ هذا القول منه زائد، نعم على هذا التوجيه لا حاجة الى القول الآخر الذي حكم بزيادته فتدبر[1].

قال المحشّي: وأجاب عنه الشارح المحقق‌ﷺ بأنّ من قال...[2].

فيه بحث لانه اذا بنى الكلام على ان من قال بأن الحركة والسّكون متساويان بالنسبة الى غرض الفلك لا نسلّم كون غرضه التشبه لان بناؤه على الاصل الذي فات هؤلاء فيرجع حاصل هذا الاعتراض الى الاعتراض الثاني من ان الدليل الذي يثبت ان اصل الحركة لاجل التشبه لا لاجل النفع بالسافل يثبت ان اختلافها أيضاً ليس لاجل النفع بالسافل، فلو يثبت لم يقولوا به في الثاني يلزم ان لا يقولوا به في الاول أيضاً ليس اعتراضاً على حدّة.

فإن قلت: لم يصرّح الشارح بأن ها هنا اعتراضين بل انما صرّح به الامام فلعل الشارح حمل الكلام على اعتراض واحد كما هو الظاهر من سياق كلام

---

(١) قال المحاكم: فهو زايد لا دخل له في الجواب. «المحاكمات» ج ٣، ص ١٧٠.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٤١.

المحشّي أيضاً.

قلت: هذا أيضاً ليس بنافع اذ على هذا يرد انه لا حاجة في هذا الايراد على هذا التطويل الذي ارتكبه الشيخ ويكون اكثر ماذكره مستدركاً لغواً إذ يتم الاعتراض بمجرّد أنه على ماذكرتم لا يثبت ان يكون الحركة للتشبه ويبطل مدّعاكم ولا مدخل فيه لفرض تساوي الحركة والسّكون حنيئذٍ في تحصل الغرض والقول بأن اختيار الحركة لعلهُ لاجل النفع وليس فيه أيضاً زيادة توضيح وتبيين بل ليس إلّا مستدركاً محضاً كما لا يخفى أنّه على توجيه المحاكم أيضاً يمكن أن يقال في جواب الاعتراض الأول: انه لا يمكن ان يكون الحركة لاجل نفع السافل اذ قد اقيم الدليل على انها للتشبه ولابد في دفعه من ان يقال انّ هذا الدليل كما يدل على ان الحركة ليس لاجل النفع بل للتشبه يدل على ان الاختلاف أيضاً كذلك فيرجع الى الاعتراض الثاني فظهر ان حمل كلام الشيخ على الاعتراضين لا يستقيم بوجه فتدبر.

قال المحشّي: مبني على أصل فاته.[1]

الصّواب فات هؤلاء أو فوّته هؤلاء.

قال المحشّي: بناء على اصل قد فاتوه[2].

الصّواب أيضاً فاتهم أو فوّتوه.

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٤١.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٤٢.

[الفصل الرابع عشر من النمط السادس]

قال المحشّي : فظاهر الفساد لأنه قد تقرر...[1].

وأيضاً لا يستقيم هذا المعنى ها هنا كما لا يخفى .

[الفصل الخامس عشر من النمط السادس]

قال المحشّي : والمركب من المقادير الغير المتناهية إذا كان انقسامه اليها على سبيل التناقص...[2].

لا يخفى انه لا حاجة في المقام الى هذا الكلام إذ ماذكره الامام وفصّله بعض المحققين أنما هو انّ المقادير المتناقضة اذا خرجت الى الفعل يكون متناهية المقدار ونزاع طايفة معهما في ذلك واما ان المقدار الذي يمكن قسمته الى غير النهاية على سبيل التناقض يمكن أن يكون متناهياً فلا شكّ ولا نزاع فيه وهو كاف في المقام كما لا يخفى .

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٤٣.

(٢) نفس المصدر .

قال المحاكم : والحق في التقسيم ما ذكرنا[١].

فيه بحث لانّ ماذكره بقوله: «واما في جانب الانتقاض فهو الاختلاف بحسب الشدة»[٢] اما ان اراد به أنّ ما يكون حركته في زمان قصير فهو شديد من دون المقايسة بحركة اخرى وفرض اتحادهما في المسافة ففساده ظاهر إذ يلزم على هذا ان يكون مّا يكون في غاية الضعف في نهاية القوة كما لا يخفى وان كان مراده المقايسة مع حركة اخرى مع اتحادهما في المسافة فحينئذٍ نقول اما ان نأخذ المقايسة في جانب الازدياد أيضاً أو لا فإن أخذ المقايسة فلا يخلو إما أن نفرض اتحاد الحركتين أولا بل أخذهما مطلقاً وعلى الأول يرد عليه أنه يلزم أن يكون المتحرك الذي يقطع فرسخاً واحداً في ساعتين أقوى من الذي يقطعها في ساعة وعلى الثاني يلزم عليه ما الزم على الشارح بعينه وما هو جوابه عن الايرادين فهو جواب الشارح وعلى الثالث يلزم فوات المناسبة بين الاقسام أيضاً والاهمال في البيان فظهر انّ الحق ماذكره الشارح فافهم.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٧٦.

(٢) نفس المصدر، ص ١٧٤.

[الفصل السادس عشر من النمط السادس]

قال المحاكم: فتلك الحركة إما حركة واحدة مستديرة أو حركة واحدة مستقيمة[1].

هذا التطويل بلا طائل اذ يكفي أن يقال إن تلك الحركة اما مستديرة وهو المطلوب اومستقيم وهي اما ان يذهب الى غير النهاية وهو محال لتناهي الأبعاد وإما أن يتعاطف أو يرجع وحينئذٍ يفعل تلك الحركة حداً معيناً ونقطة والمتحرك انما يكون واصلاً إليه في آن الى آخر الحجة فلا يكون متصلة بل منقطعة فلا يمكن ان يكون حافظة للزمان فافهم.

قال المحشّي: كانت الحركة الاولى مخالفة للثانية في الميل[2].

فيه نظر اذ لا نجد في الحركة الإرادة فرقاً بين ان يتخيل أحد مسافة ممتدة على السّواء ويريد قطعها أو مسافة لها اعوجاج وانعطاف ويريد قطعها في أنّ كل واحد منهما ارادة واحدة مستمرة وتخيلاً واحداً مستمراً سيّما إذا كان المتحرك غافلاً في الطّريق عن خصوصيّات المسافة وكان متحركاً بالارادة والتخيل الاجماليين اللذين في ذهنه وانكاره مكابرة كيف وعلى هذا يلزم أن يكون اكثر الحركات مختلفة وارادتها ارادات مختلفة اذ لا يوجد طريق لا يخلو عن اعوجاج

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٧٧.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٤٤.

والمتحرك أيضاً لا يخلو عن ميلان وعطف عنان فليتأمل .

قال المحشّي : إذ لا معنى لاختلاف الحركتين سوى هذا.(١)

هذا إذا كان على سبيل الاصطلاح فلا مشاحة معه لكن ليس بمجد في المقام وإن أراد أنّهما حركتان متعددتان في الواقع بالمعنى المتبادر فممنوع ، إذ بمجرد كون الحركة بعضها الى جهة وبعضها الى جهة اخرى مع كون الارادة واحدة مستمرة لا يلزم التعدد الواقعي ألا ترى أن خطوط المكعب مثلاً وسطوحه متصلة واحدة مع كون كل منهما في سمت آخر وجهه اخرى والاختلاف ها هنا لو لم يكن اقوى من اختلاف تلك الحركة لم يكن اضعف منه بالضرورة والتزام انها أيضاً ليست متصلة واحدة يستلزم عدم اتصال الجسم التعليمي بل الطبيعي أيضاً وهو محال قطعاً ولو قيل ان خطوط المكعب وسطوحها مختلفة متعدّدة قطعاً وان كانت متصلة وانكاره مكابرة ، نقول غاية ما يلزم منه ان الحركة الراجعة والمنقطعة أيضاً كذلك ولا شك ان الاتصال يكفينا كما لا يخفى.

قال المحشّي : نعم يمكن ان يقال الحركة الحافظة للزمان لعلّها حركة دورية(٢).

فيه ان الظاهر أنّ مرادهم بالحركة الدورية ما يشمل نحو ذلك أيضاً وأنهم لا يدعون انحصار الحركة الحافظة للزمان في حركة الفلك الاعظم بل لما كانت هذه حركة ظاهرة مضبوطة اسندوا حفظ الزمان اليها وقد صرّحوا به أيضاً.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٤٤.

(٢) نفس المصدر.

قال المحشّي : بل لعله مركب من قطعات كل واحدة منها قابل للقسمة.[١]

لا يبعد أن يقال انه كما يدعون البداهة في ان ليس للزمان زمان كذلك يمكن ان يدعي البداهة في ان ليس هذا الآن مثلاً آنين صارا متداخلين اذ لا فرق بينهما اصلاً وعلى ماذكره يلزم ذلك اذ القطعتان المتصلتان اللتان يكونان منفصلتين في الواقع يكون انتهاء احدهما آن في الواقع وابتداء الاخر آن آخر قد تدخلا وصارا آنا واحداً.

قال المحشّي : نقول بهذا يثبت امتناع كون الحركةالحافظة للزمان مختلفة[٢].

هذا كذلك عندهم وسيصرّح الشارح في اواخر هذا البحث فلا وجه لجعله محذوراً كما لا يخفى.

قال المحشّي : فيه نظر لأنّ من قال بأنّ الوصول زماني كان تحققه عنده موقوفاً على مرور الزمان[٣].

فيه نظر لانه ان اراد أنه يحصل اصل الوصول بعد مرور الزمان فيلزم ماذكره المحاكم قطعاً من أنه لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان اراد أنه يحصل شيئاً فشيئاً ويتم وجوده بعد مرور الزمان فظاهر ان الوصول لا جزء له حتى يصح ذلك، لكن لا يخفى أن كون الوصول آنيّاً اظهر من ان يحتاج الى مثل هذا الدليل.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٤٥.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

قال المحاكم : فإن قلت : لا نسلّم أنّ المتحرك وصل إلى الحدّ المفروض[1].

لا يقال : هذا وارد على اصل الدليل أيضاً اذ يجوز أن لا يكون في الحركة الراجعة والمنقطعة أيضاً حد غير مفروض.

إذ نقول : انهم يزعمون ان تلك الحركة يفعل حداً معيناً وبها يخرج الحد المفروض الى الفعل كما ظهر من تحرير الحجة نعم يرد عليهم انا نعلم بديهة انه لا فرق بين هذا الحد والحدود التي في اثناء المسافة وعلى تقدير الفرق أيضاً ليس فرق يؤثر في صحة جريان الدليل فيما ذكروه وعدم صحته في صورته النقض وانكاره مكابرة صريحة وسفسطة فضيحة.

قال المحاكم : وكان نقل هذا الكلام من الشارح أنّما هو للتنبيه على تزييف توجيه الامام[2].

أي نقل الحجة المشهورة وأنت خبير بأن فائدة نقلها لا ينحصر في التنبيه الذي ذكره المحاكم بل له فوائد أخرى من الاطلاع على حقيقة الحال في هذا المقام وبيان الفرق بين الدليلين وان ما يرد على دليل الشيخ وظاهر انها فوائد فافهم.

قال المحاكم : لأنّ حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان[3].

اختلافهما في الحركة الارادية القسرية الصادرة من ارادة ممنوع لا يقال لعلهم ارادوا من هذة الحجة اثبات تخلل السّكون بين الحركتين المختلفتين على

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٧٨.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٧٩.

(٣) نفس المصدر، ص ١٨٠.

ما يفهم من كلام المحاكم سابقاً اذ ظاهر أنّ إثبات هذه المقدمة أي ان بين كل حركتين مختلفتين مستقيمتين سكوناً لا يجدي في غرضهم من أن الحركة الحافظة للزمان دورية اذ يجوز ان يكون حركة الذهاب والرجوع واحدة فلابد من اثبات اختلافها حتى يتم المقصود وظاهر أيضاً أنهم ما اثبتوها في موضع آخر في ضمن هذه الحجة.

قال المحاكم: وانما يكون زوال وصوله.[1]

فيه منع.

قال المحاكم: بل في طرفه[2].

فيه منع ظاهر ثم لا يخفى انه لا فرق بين هذا التقرير والتقرير المشهور سوى ان في التقرير المشهور ادعى ان اللاوصول آني ولا بدّ من تخلل زمان بينه وبين ان الوصول وفيه منع كون اللاوصول آنياً وفي هذا التقرير ادعى ان زوال الوصول لابد ان يكون بالميل والميل آني فيكون اللاوصول أيضاً آنياً ولا بدّ من تخلل زمان بينه وبين ان الوصول وعلى هذا يرد ثلاثة منوع: أحدهما منع الاحتياج الى الميل، والثاني منع كون الميل آنياً والثالث منع كون اللاوصول معه لجواز ان يكون معداً ففي هذا التقرير زاد ضعف الدليل وبطلانه وقس عليه تقرير الشيخ أيضاً وسنفصل الكلام فيه بوجه أبسط.

قال المحشّي: ثم لا فرق بين كون الميل الثاني علّة للاوصول وبين

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٨١.

(٢) نفس المصدر.

كون...[١].

لعل احداً يمنع ذلك وأيضاً هذا الايراد لا وجه له لان المستدل ادعى أن اللاوصول آنيٌ فلا وجه لان يلزم عليه تخلف المعلول عن العلة التامة بل الايراد عليه ان كون اللاوصول آنيّاً ممنوع كما ذكرنا آنفاً بل باطل قطعاً.

وتفصيل الكلام في هذا المقام في توضيح ما يرد على هذا التقرير وتقرير الشيخ سوى ما ظهر فيما سبق ان يقال ان الميل الثاني ان كانت علة موجبة للحركة فان كان حاصلاً في طرف زمان الحركة يلزم ان يكون الحركة ايضاً حاصلة فيه وهو محال اذ الحركة ليس لها آن اول وإن كان حاصلا في زمان الحركة لا بمعنى انطباقه عليه بل بمعنى انه يوجد في كل آن من ذلك الزمان سوى الآن الذي ابتداؤه وليس له آن اول كان حدوثه فيه كالحركة التوسطية والمفارقة والمباينة وعدم الآن ونحوها فينهدم بنيان الدليل اذ على هذا لا حاجة الى تخلل زمان بين الميلين وكذا بين آن الوصول والميل الثاني اذ الميل الاول يوجد في آن الوصول والميل الثاني يوجد في الزمان الذي هذا الآن ابتداؤه من دون لزوم تخلل سكون وهو ظاهر. وان لم يكن علة موجبة للحركة بل من قبل المعد فالميل الاول لا يخلو اما ان يكون علّة موجبة للوصول أو لا فإن كان علة موجبة ففي هذا الآن

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٤٧، وفي هامش «ن»: قال المحشّي: وكيف يصحّ أن يقال ...

حاصله أنّه لا يصحّ ما ذكره المحاكم من التقرير، ولا بدّ من بناء الدليل على الميل الأوّل وامتناع اجتماع الميلين لأنّ بناء تقريره على استلزام الميل الثاني كزوال الوصول ولا ريب أنّ زوال الوصول لا يحصل إلّا بالحركة ومضيّ الزمان. فيجب أن يكون الملزوم له أيضاً كذلك، مع أنّهم أثبتوا في الدليل له أنّه أول. وأمّا إذا بني على امتناع اجتماع الميلين فلا يلزم دعوى استلزام الميل الثاني للاوصول، فربما كان الميل آيناً واللاوصول زمانياً. آقا جمال رحمه الله.

الذي يقولون أنه يحدث الميل الثاني اما أن يكون الميل الأول موجوداً أم لا فإن كان موجوداً فكان اجتماع الميلين جائزاً فبطل الدليل إذ يجوز حينئذٍ أن يحدث الميل الثاني أن الوصول بناء على جواز اجتماع الميلين وان لم يكن موجوداً فيلزم بقاء الوصول من دون علّة موجبة ضرورة أنّ اللاوصول لا يمكن أن يكون في هذا الآن فلا بدّ من بقاء الوصول ، وإلّا ارتفع الوصول واللاوصول معاً وهو محال وان لم يكن علة موجبة بل معداً فيجوز أن لا يكون موجوداً آن الوصول واذا لم يكن موجوداً جاز أن يكون حدوث الميل الثاني فيه من دون حاجة إلى سكون أصلاً فافهم.

قال المحشّي : وإن أريد ما من شأنه ذلك كان متحققاً عند كون الجسم في الحيّز الطبيعي.[1]

لا طائل لهذا الكلام بعد ما أورد المحاكم الاعتراض السادس واجاب عنه[2].

وكان الاولى ان يقول : وان اريد مامن شأنه ذلك يمكن ان لا يكون زمانياً ويكتفي به .

قال المحاكم : والجواب أنّ ما قرّره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع ميلين[3].

لا يخفى انه سيظهر بعد ذلك ان حجة الشيخ لا يلزم أن يكون مبنية على

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٤٧.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٨٢.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٨١.

امتناع اجتماع الميلين فالأولى في الجواب أن يقال لا بدّ من اثبات الميل الاول، إذ لو اكتفى بالوصول يرد عليه ان زواله لا يلزم ان يكون بورود امر آني، إذ اللاوصول يمكن ان يكون زمانياً كمايرد على الحجة المشهورة بعينها فلابد ان يقال ان الوصول له علة موجودة ولابد في زوالها من ورود أمر عليها وهو إنما يكون آنياً البتة.

لكن فيه: أما أولاً: فإن زوال الأمر الموجود إن كان لا بدّ أن يكون بورود أمر موجود آنيّ ففي زوال الوصول أيضاً لا بدّ من ذلك وإلا فيمتنع في علته أيضاً والفرق بأن الوصول ليس موجوداً في الخارج بخلاف علته ليس بمجد أما أولاً فيمنع لزوم كون علته موجودة في الخارج وثانيا بأنه لانجد فرقاً في هذا المعنى بين الامور الموجودة في الخارج وبين الامور الموجودة في نفس الامر واما ثالثاً فان هذا الدليل جارٍ في الوصول الى الحدود المفروضة في المسافة أيضاً اذ لا بدّ له من علة ويكون زوالها بورود امر آني.

فإن قلت: لا نسلّم حينئذٍ انه لا بدّ له من زوال علته بل لا بدّ له من زوال الوصول ولا يلزم زوال اصل علته بل يكفي زوالها من حيث كونها موصلاً.

فهذا الايراد مشترك بين الصورتين ولو فرّقت بين الوصول الى الحدود المفروضة وهذا الوصول بأنّ الأوّل بالقوّة والثاني بالفعل فيمنع كون الثاني بالفعل وانما كان بالفعل لو كانت حركة الرجوع والذهاب حركتين وهو أول المسألة سلمنا كونه بالفعل لكن لا نسلم ان ما يكون بالفعل لا بدّ ان يكون كذلك فلا بد من أن يقال: نعلم قطعاً أنّ هذا الوصول سواء قلنا إنّه بالفعل أو بالقوّة لا بدّ في زواله من حدوث ميل آخر، إذ بالميل الاوّل لا يمكن أن يتحقق الحركة الى جهة اخرى والميل حدوثه وعند هذا ظهر انه حينئذ يكفي ان يقال الوصول الى هذا الحد آني

وزواله يكون بحدوث مثل آخر وهو آني لا يمكن أن يكون حدوثه في ان الوصول لان هذا الميل علة اللاوصول فيكون حاصلاً معه لا يمكن حصول الوصول واللاوصول معاً فيكون في آنٍ آخر بينهما سكون .

وحينئذٍ لا بدّ في الجواب ان يقال ما ذكره المحاكم من انه تعيين للطريق ، إذ كما يمكن اجراء الدليل هكذا يمكن اجراؤه بان يقال لا يمكن ان يكون الميل الثاني آن الوصول لان الميل الأوّل موجود فيه ولا يمكن اجتماع الميلين .

وفيه ما أشرنا إليه أن الشيخ ما تمسك بامتناع اجتماع الميلين بل بامر آخر كما سيظهر من الشرح لكن لا يخفى ان كلام الشيخ لا يأبى عن حمله على هذا النحو فلا يرد هذا الايراد عليه وانما يرد هذا الايراد على الشارح حيث فسّر كلام الشيخ بهذا النحو فتأمل .

قال المحاكم : ورابعها ان هذه الدلالة يتم بدون المقدّمة .[1]

فيه بحث إذ بدون ان يثبت ان الميل آنيّ كيف يمكن اتمام الحجة، إذ على تقدير ان يكون زمانيا يمكن ان يوجد الميل الثاني في الزمان الذي يكون طرفه ان الوصول ويكون الميل الموصل موجوداً فيه على ما فصلناه آنفا وهو الظاهر إلّا ان يكون مراده ان التشبه بالحركة مستدرك وفيه مافيه .

قال المحشّي : وحينئذٍ امتناع اجتماع القوتين ممنوع[2] .

ما ذكره المحاكم مبنى على ان الميل الذي هو علة اللاوصول موجب له وحينئذ لا يتوجه هذا المنع ، ولو قيل : ان الميل لا نسلّم انه علّة موجبة ، بل معدّ ،

---

(١) «المحاكمات» ج ٢ ، ص ١٨١ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٤٨ .

فهو البحث الخامس الذي ذكره المحاكم[1] إلّا ان يقال البحث الخامس الذي ذكره المحاكم كان مجرّد منع ان الميل علة موجبة وقد بقي بحث اخر على تقدير دعوى كونه علّة موجبة، وهو أنّه يلزم أن يكون اللاوصول له آن أول، والحاصل أنّه لو جعل علّة موجبة يرد بحث اخر غير ما ذكره المحاكم وان لم يجعل علّة موجبة يرد هذا المنع الذي اورده المحشّي لكن الاولى حينئذ ان يستفسر ويقال ان زعمتم ان الميل الثاني علة موجبة فيلزم ان يكون اللاوصول آن اول وان زعمتم انه علة معدة فلايلزم التنحّي بالفعل.

قال المحاكم: لأنّ الحركات الفاصلة للحدود هي الحركات المنتهية القطعية[2].

سيذكر المحاكم ان المراد بالحدود ها هنا حدود الحركة وحينئذٍ لا حاجة الى المقدمة الأُولى بل يكفى أن يقال: ان الحركات التي تصل اليها[3] تكون موصلة بالفعل بل المقدمة الاولى حينئذ من قبيل حمل الشيء على نفسه بل الظاهر إن لم يكن المراد بالحدود حدود الحركة أيضاً لا حاجة الى المقدمة الاولى لان ادعاء ما يفعل حدا في المسافة منقطع ليس بأظهر من ادعاء انه موصل بالفعل وهو ظاهر.

---

(١) في هامش «ث»: البحث الخامس الذي ذكره المحاكم كان في الميل الأوّل وكلام المحشّي في الميل الثاني وأيضاً ما ذكره المحاكم مجرّد منع وما ذكره المحشّي إثبات لأنّ الميل الثاني الذي فرضوه ليس موجباً للاوصول وإلّا لكان زمانياً وبعد إثبات ذلك يمتنع امتناع اجتماع القوتين فأين أحدهما عن الآخر وهذا ما أشار إليه طاب ثراه بقوله: «إلّا أن يقال» فافهم. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٨٣.

(٣) «ب»: التي تفصل النهايات.

قال المحاكم : وإليه أشار بقوله[١] «لأنّ الحركة المتوجهة إلى حدّ ما انما تنقطع بالوصول إليه»[٢] .

أي إلى المقدمتين[٣] أو لفظة الانقطاع اشارة إلى المقدّمة الأُولى والوصول الى الثانية .

قال المحشّي : والمراد من التوجّه المعنى الأعم فلا مساهلة[٤].

حمل التوجيه على ما ذكره بعيد جداً والمساهلة التي ذكرها المحاكم ليست بأزيد من هذا .

قال المحاكم : فقد بان لك أنّ المراد بالحدود في قوله[٥]: «هي التي تفعل حدوداً» حدود الحركة .[٦]

لا يخفى انه لم يبين ذلك أصلاً وتصريح الشيخ ليس منه عين ولا أثر بل حمل «الحدود» على حدود الحركة مع كونه خلاف ظاهر لفظ «نقطاً» . فيه انه حينئذٍ لا يتم الدليل، إذ هو موقوف على كون تلك الحركة منقطعة وذلك ليس أمرا بيناً مفروغاً عنه ولم يتعرض الشيخ لبيانه فلابد من حمل الحدود على حدود المسافة ليكون حاصل كلام الشيخ أنّ الحركة التي تفعل حدّاً بالفعل في المسافة كالنقطة وغيرها يكون موصلة الى ذلك الحد بالفعل ... إلى اخر الدليل ، وظاهر ان

---

(١) أي الشارح المحقق الطوسي .

(٢) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ١٨٣ .

(٣) أي أشار إلى المقدمتين بقوله ... .

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٥٤٩ .

(٥) أي قول الشيخ ، راجع «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ، ج٣، ص ١٧٧ .

(٦) «المحاكمات» ج ٢ ، ص ١٨٣ .

ادعاء بداهة إن الحركة التي الكلام فيها للحدود النقطة في المسافة بالفعل ليس مما لا وجه له فافهم.

قال المحشّي : وقوله[١]: «أي الحركة ...» تفسير لتلك المقدمة ، وهي التي ...[٢].

هكذا وجدنا في بعض النسخ الذي رأينا وهو باطل والصواب ان يقال : «وأي» تفسير لعكس تلك المقدمة .

قال المحشّي : والشارح عكسها وفرعّ عليها بقوله ...[٣]

أي أخذ الشارح عكس المقدمة التي ذكرها الشيخ وهي : ان الحركات المنقطعة موصلة فرع ذلك العكس على تلك المقدمة بقوله : «فالحركة... » فقوله : «فالحركة ...» إلى آخره تفريع للعكس على الاصل والاصل في ضمن قوله وانما وصف تلك الحركات الموصلة بأنها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ والعكس ما هو ما بعد الفاء أي ان الحركة الموصلة منقطعة فلا حاجة الى هذا العكس كما ذكره المحاكم.

قال المحاكم : وأنت تعلم أنّ إتمام البرهان ليس يتوقّف على هذا العكس[٤].

والظاهر ان أخذ هذا العكس لاجل أخذ عكس نقيضه والغرض منه بيان

---

(١) أي قول المحاكم ، «المحاكمات» ج ٣ ، ص ١٨٣ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٤٩ ، واعلم أنّ عبارة الباغنوي في النسخ التي عندنا من حاشيته أكثر انطباقاً مع ما ذكره المحقق الخوانساري ، ورأى أنه الصواب .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٤٩ .

(٤) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ١٨٣ .

الفرق بين هذا التقرير والتقرير المشهور ورفع النقض الوارد على التقرير المشهور عنه باعتبار ان بناء هذا التقرير على الاتصال بالفعل والحركة الواحدة التي لم ينقطع ليس لها بالفعل الى حدود المسافة فلم يجر الدليل فيها ، فلا نقض بخلاف التقرير المشهور لكن لا يخفى أنّ في التقرير المشهور أيضاً على ما نقله المحاكم يمكن حمل الحدود على الحدود بالفعل والوصول على الوصول بالفعل وهو ظاهر . وأمّا القول بانه لا فرق بين الوصول بالفعل وبالقوّة فيما نحن ويكفي في إجراء النقض الوصول بالقوة فمشترك بين التقريرين كما لا يخفى .

قال المحاكم : مع أنّ ما تقدم من التعرض وارد عليه .[1]

وهي النقض بالدولاب وغيره مما تقدم .

وقال المحاكم : أو للتنبيه[2].

هذا التنبيه أيضاً له لا دخل له في الاستدلال كما لا يخفى .

قال الشارح : فإن الايصال ليس مثل المفارقة والحركة[3].

ينبغي ان يحمل الحركة على الحركة القطعية ، إذ الحركة التوسطية موجودة في الآن لكن ليس لها آن اول للحدوث وليس للكلام ها هنا في أنّ الايصال آنيّ له آن أول للحدوث ، إذ لم يدع الشيخ ها هنا سوى ان الايصال موجود في هذا الآن فلابدّ ان يكون المحرك الموصل أيضاً موجوداً فيه ولا يهمه أن له آنا أولاً أو لا ، وعلى هذا ايراد المفارقة مع الحركة لا يخلو من شيء اذا المفارقة بمعناها المتبادر

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٨٣.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ، ج ٢ ص ١٨٤.

ليست تدريجية كالحركة القطعية .

قال المحشّي : أقول هذا حاصل الدليل على ما فهمه الامام[١] .

لا يخفى ان حاصل الدليل على طريق الشارح أيضاً ليس إلّا ذلك غاية الامر ان في هذا الطريق يثبت بالتمسك بالميلين أنّ ها هنا آن اللاوصول فيكون بين الآنين سكون وفي الطريق المشهور لا يثبت ذلك ويبقى عليه الايراد بأنّا لا نسلم ان ها هنا آناً للاوصول بل يجوز ان يكون اللاوصول زمانياً فافهم .

قال المحاكم : والصواب ان يقال اذا زال وصول الجسم[٢] .

مراده بيان وجه لان الشيخ لم لم يقل ان المحرك يزول بل قال انه : «يزول عن كونه موصلا غير وجه الشارح . وهو ان الميل عند زوال المفارقة لم يثبت بعد انه يزول ألبتة بل الثابت انه يزول اتصاله ضرورة باعتبار فرض زوال الوصول ولاحاجة في اتمام الدليل الى اثبات زواله فلذا لم يتعرض الشيخ له واكتفى بزوال ايصاله هذا هو الظاهر المتبادر منه واما ما ذكره المحشّي : في بيان معناه فلا يخلو عن غرابة لان مراده ان كان ما ذكرنا بعينه فما هذا التطويل الذي ارتكبه والمقدمات التي لا دخل لها في المقصد كما لا يخفى على الناظر فيه وان كان امراً آخر فلا نفهمه، إذ مايفهم من ظاهر كلام المحشّي لامحصل له ومع ذلك لايمكن تطبيق كلام المحاكم عليه إلّابتكلف ،وليت شعرى أي ضرورة يلجيء الى هذا الحمل حتى يتحمل مؤنة التكلف في تصحيحه فتدبرّ .

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٥١ .

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٨٤ .

قال المحشّي : لا يقال مثل هذا يرد على التقرير الآخر[١].

لا يخفى عدم وقع لهذا الإيراد جداً.

قال المحشّي : وأقول : مراد الشارح من كون الشيء موصلاً في زمان ليس هو الايصال ...[٢].

لا يخفى ما فيه من التكلف.

قال المحشّي : وامتناع اجتماع المدافعتين[٣].

الأولى الاكتفاء بما سبقه ، إذ من اجتماع الميلين لا يلزم اجتماع المدافعتين.

قال المحاكم : كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط او وجود مانع[٤].

فيه بحث لان انتفاء الشرط ووجود المانع أيضاً يكون آنيا موجباً للاوصول فلا يمكن ان يكون تحققهما في آن الوصول فيلزم ان يكون بين الآنين سكون ومنع الآنية والابحاث مشتركة بين هذين وبين وجود الضّد فافهم.

قال المحشّي : أقول : لا يخفى عليك أنّ طريان الضدّ مانع عن وجود ضدّ آخر[٥].

لا يخفى انهم يقولون بان عدم المانع موقوف عليه بوجود الشيء فاذا كان

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٥١.

(٢) نفس المصدر، ٥٥٢.

(٣) نفس المصدر، ٥٥٣.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٨٥.

(٥) «حاشية الباغنوي» ص ٥٤٤.

الضد مانعا يكون عدمه موقوفا عليه بوجود الضد الآخر فكيف يمكن ان يقال: انّ عدم الشيء قد يكون بسبب طريان الضد، إذ يلزم الدور حينئذٍ إلّا أن لا[1] يحمل الكلام على أن طريان الضدّ سبب بل يحمل على اللزوم.

ثمّ لا يخفى أنّه لا نجد فرقاً بين الضد وساير الموانع فلابد اما ان يقال بان عدم المانع مطلقاً ليس بموقوف عليه بل هو من مقارنات العلة كما قال به بعض وحينئذ لا محذور في كون انعدام الضد بسبب طريان الضد الأخير أو يقال بـانه موقوف عليه فلابد من القول به في الضد أيضاً وحينئذ لا يمكن القول بان الضد قد ينعدم بسبب طريان الضد الآخر للزوم الدور فافهم.

قال المحاكم: فلا حاجة إذن إلى قوله: «وكان اللاوصول الذي هو معلوله حاصلا معه»[2].

فيه بحث لان الشارح لم يتمسك في امتناع وجود المـيل الثـاني فـي آن الوصول بامتناع اجتماع الميلين حتى يستدرك هذا القول بل ما تمسك بـه فـي الامتناع هو هذا أي ان الميل الثاني لما كان علة للايصال فيكون معلولة حاصلا معه فلا يمكن ان يكون في آن الايصال وعلى هذا لا استدراك نعم يرد حينئذ ما أشرنا إليه سابقاً من انه على هذا لاحاجة الى اثبات الميل في الان الأوّل بل يكفى التمسك بالوصول.

فإن قلت: كيف يمكن ان يقال انه لم يتمسك بامتناع اجتماع الميلين مع انه ذكر سابقاً ان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين

---

(١) «ب»: إلّا أن يحمل.

(٢) «المحاكمات» ج ٢، ص ١٨٣.

المختلفين اعني الميلين.

قلت: لا يلزم ان يكون امتناع اجتماعهما مبنيا على اصل امتناع اجتماع الميلين بل يجوز ان يكون بناؤه على ما ذكره ها هنا من ان الميل الثاني سبب للايصال فلايمكن اجتماعه مع الميل الموصل هذا.

ثمّ انّه لو قال أحد بأنّ الاستدراك باق بحاله حينئذ أيضاً، إذ لا حاجة الى ان يقال ان معلوله اللاايصال ولابد ان يكون حاصلا معه بل يكفي ان يقال اذا كان الميل الثاني مزيلا للميل الأوّل فلايمكن ان يكون حاصلا معه والا لزم اجتماع الوجود والعدم للميل الأوّل في آن، يمكن ان يقال في دفعه ان الميل الثاني يمكن ان يكون مزيلاً للميل الأوّل بمعنى ان يكون معدا لزواله وحينئذ لا يلزم المحذور المذكور لكن يمكن ان يقال كذلك بل يجوز ان يكون معداً للإيصال فلا يلزم من وجوده في آن الايصال محذور.

قال المحشّي: أقول: أنت خبير بأنّه لم يأخذ الشارح في تقريره...[1].

كيف لم يأخذ الشارح في تقريره كون الميل الأوّل موجوداً فيه مع انه قال سابقاً وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن فالصواب في الجواب ماذكرنا ويمكن ان يتكلف ان ويقال ان قوله وانهما لايجتمعان من قبيل أعجبني زيد وعلمه فيرجع كلامه الى ما ذكرنا بعينه فافهم.

قال المحاكم: فلا حاجة الى باقي المقدمات أصلاً[2].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٥٤.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٨٣.

وهو ما ذكره من انه لا بدّ من آن فاصل وأنّ في ذلك الآن لا يجوز ان لا يكون موصلا ولا غير موصل ولا آن يكون موصلا .

قال المحاكم : فان كون زوال الايصال آنياً موقوف على اثباته .[١]

لا يخفى ان كون الميل آنيّاً ليس إلّا بمجرّد ادعاء وهذا الادعاء يمكن في زوال الايصال أيضاً كما هو ظاهر كلام الشيخ والمنع مشترك فعلى هذا يمكن ان يكون مراد الشارح انه لا حاجة الى ذكر المحرك الثاني اعنى الوارد المتجدّد أصلاً .

قال المحاكم : إلّا انه ليس في طرف الزمان على صفة الوجود[٢].

فيه نظر ، لأن الشارح قال : «انه لايستحيل ان يتصف الشيء في زمان ويكون في الان الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة»[٣] ولا نسلّم انه لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن يتصف بالعدم في طرف ذلك الزمان على خلافه تلك الصفة أى ليس معدوماً فيه ، ولا يلزم منه أن يكون موجوداً فيه .

لا يقال : لو لم يكن معدوماً فيه لزم ان يكون موجوداً فيه وإلّا ارتفع النقيضان .

لأنّ نقيض العدم في الآن ليس هو الوجود في الآن بل نقيض العدم في الآن رفع العدم في الآن على ان يكون الظرف ظرفاً للعدم لا للرفع وكذا نقيض الوجود في الآن رفع الوجود في الآن على ان يكون الظرف ظرفاً للوجود لا للرفع نعم غير

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٨٦ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨٧ .

(٣) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣، ص ١٨٨ .

الزمان من الزمانيات لا بدّ ان يكون اما موجوداً في الزمان او معدوما فيه لكن لا من جهة يلزم على خلافه ارتفاع النقيضين بل من جهة اخرى واما الزمان نفسه وكذا الان فلا ، ثم لو سلمنا ان الظاهر من قوله : «يكون في طرف الزمان علـى خلاف تلك الصفة» ان يكون على صفة يكون مخالفته لتلك الصفة لا ان يكـون مسلوبا عنه تلك الصفة فلا شك ان المدعى ظاهر والمناقشة بعد ظهور المراد لاوقع لها .

قال المحشّي : ثم أبطل الشقّ الأول بقوله : «فإنّ كلّ حاصل بـعد مـا لم يكن ...»[1].

فيه نظر ، لأنّه مع كونه خلاف ظاهر عبارة الامام جداً لانه بعد مـا ابـطل الحدوث التدريجى قال: «وإذا ثبت ذلك نقول الان كان موجوداً ثم صار معدوما فذلك العدم لا بدّ وان يحصل دفعة ، ثمّ يسمّى بعد ذلك لأنّ كلّ ما حصل بعد أن لم يكن فلا بدّ له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ثم يستمر بعد ذلك[2]» انتهى .

وظاهر ان الدفعة[3] في كلامه ليس إلّا بمعنى ان يكون له آن أول للحدوث

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٥٥ .

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢ ، ص ٢١ .

(٣) ليس مراد المحشّي أنّ الدفعة المذكورة فـي كـلام الإمـام بـالمعنى الأعـم ومـا ذكـره مـن الدليـل إبطال لأحد شقيه حتى يرد عليه ما أورده طـاب ثـراه مـن عـدم احـتمال العبارة له بـل مـراده أنّ الدفعة اللازمة مـن نـفي الحـدوث التـدريجي هـو الدفـعة بـالمعنى الأعـمّ وغـرضه إثـبات أحـد فرديه وهو ما يكون له انّ أول كان حـاصلاً فـيه فـفرع الدفـعة بـهذا المـعنى عـلى نـفي الحـدوث التدريجي وصحّح التفريع بإبطال القسم الآخر بما ذكره مـن التـعليل حـتى يـنحصر حـصوله فـي أن يكون دفعه بالمعنى الذي ذكره وكان حـمل كـلام الإمـام عـلى هـذا المـعنى ليس بـبعيد جـداً فتأمّل . آقا جمال رحمه الله تعالى .

وقوله : «لأن كل ما حصل» لا دليل عليه[١] ولا يحتمل ان يكون الدفعة بالمعنى الاعم الذي ذكره المحشّي ويكون ذلك القول ابطالاً لأحد شقيه ليس بمجد أصلاً ، إذ على هذا نقول ان هذا القول يكفي في اصل المطلوب بان يقال عدم الآن لا بدّ من ان يكون فيه اول حدوثه لان كل ما حصل ... الى اخر ما ذكره ، وهذا الآن لا يمكن ان يكون الآن الذي هو نفسه وهو ظاهر[٢] ولا الآن الذي بعده بفصل والا لكان في الزمان الذي بين الآنين خالياً عن الوجود والعدم فبقي ان يكون الآن الذي بعده بلا فصل فيلزم تتالي الآنين ولا حاجة الى نفي الوجود التدريجي ويرجع الكلام حينئذ الى الشق الاخير الذي ذكره المحاكم بقوله : «ولو استدل على ذلك بقوله ... » وزيفه والحاصل ان بعد ارتكاب التكلف الذي ذكره المحشّي يرجع الكلام الى الشق الاخير ويجرى فيه تزييف المحاكم له فافهم .

قال المحشّي : وهذا احتمال اخر لم يذكره الشيخ وتعرضّ له الامام[٣].

لا يخفى ان مراد الشيخ في جواب قوله «فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن...»[٤] انه لا يلزم[٥] ان يكون لكل حادث آن أول

---

(١) «ب» : دليل عليه .

(٢) يمكن أن يكون المحشّي أيضاً جعل بناء الكلام على أنّ ما ادّعاه الإمام من أنّ كل حاصل بعدما لم يكن فله أول حصول أنّما يصحّ بعد نفي الحدوث التدريجي كما سيذكره والدي طاب ثراه بعد ذلك في دفع استدراك المحاكم على تقدير الاستدلال بالوجه الأخير وعلى هذا فلا إيراد عليه لكن الظاهر أنّ المحشّي لم يتفطن به وإلّا لتعرض له صريحاً والإشارة إلى اندفاع ما ذكره المحاكم من الاستدراك على التقدير الأخير أيضاً كما لا يخفى على من له دربة بدأبه وديدنه فافهم . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٥٥ .

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣، ص ١٨٧ .

(٥) «ب» : أنّه يلزم .

الحدوث لكن عبرّ عنه بملزومه وهو قوله: «لكان جوابه أنّ آن ابتداء الزمان»[١] على ما هو دأب الشيخ من عدم المبالات بأمثال ذلك وعلى هذا لا يبقى[٢] احتمال لم يذكره الشيخ وتعرّض له الإمام كما لا يخفى، بل ليس الكلام مع الشيخ حينئذٍ إثبات ان لكل حادث يكون له آن أول الحدوث بالبرهان او ادعاء البداهة فيه وكلاهما دونه خرط القتاد.

قال المحشّي: وعلى هذا لا يرد عليه ماأورده من عدم الحاجة[٣].

قد عرفت انّ عدم الحاجة الى هذا القول أنما هو على تقدير أن يراد بالدفعة ما هو ظاهرها ويستدلّ على لزومها بما سبق هذا القول من نفي التدريج وظاهر انه على هذا لا حاجة الى هذا القول ولو حمل على ما ذكره المحشّي واستدل عليه بهذا القول فهو يرجع الى الشق الاخير ويلزم حينئذ استدراك ما سبق على هذا القول.

قال المحشّي: وكذا ما ذكره بقوله: «على انّه ليس يلزم...»[٤].

هذا أيضاً على تقدير الاستدلال على لزوم الدفعة بمعناها المتبادر ينفى التدريج وظاهر انه حينئذ يتجه منع اللزوم، إذ لو لم يكن التدريج بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون دفعة بهذا المعنى لجواز ان لايكون تدريجا منطبقا على الزمان ولا ان يكون آنياً يكون له آن أول لحدوثه، بل يكون واقعاً في جميع الزمان لا بمعنى الانطباق عليه، ولا يكون له آن أول لحدوثه كالحركة التوسطية ونحوها ولو

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ١٨٧.

(٢) «هـ»: لا ينفي.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٥٥.

(٤) نفس المصدر.

استدل عليه لا بذلك بل بالقول المذكور فالمحذور حينئذ استدراك نفي التدريج ومنع كلية هذا القول.

قال المحاكم: فبيان امتناع المحاكم الحصول التدريجي مستدرك[١].

يمكن ان يقال لعل مراد الامام ان كل حاصل ليس بتدريجي بعد ما لم يكن فلابد من آن أول وحينئذٍ لا استدراك كما لا يخفى وقرينة التخصيص ظاهرة وكذا وجهه فافهم.

قال المحشّي: فصرح بان مناط الحجة على ما قرره الشيخ على وجـود الميل الاول وعدمه[٢]

هذا متناقض لما ذكره سابقاً من ان الشارح لم يأخذ في تقريره كون الميل الاول موجوداً فيه إلّا ان يكون هذا توجيها آخر للكلام.

قال المحشّي: والحاصل أنّا نعلم بالضرورة أنّه متى لم يحدث الميل ...[٣].

فيه منع ظاهر وأيضاً نقول الميل ان كان علة موجبة للحركة فـهذا الامـر لايتصور والا لزم التخلف عن العلة الموجبة وان كان من قبيل المعد فكيف حاله بالنسبة الى الايصال فان كان علة موجبة له ففي هذا الآن الذي نقول انه يحدث الميل الثاني اما ان يكون الميل الأوّل أيضاً موجوداً فيلزم جواز اجتماع الميلين ولم يتم الدليل، إذ يجوز ان يكون حدوث الميل الثاني في آن اول الوصول واما ان لايكون موجوداً فحينئذ ان وجد الوصول في هذا الآن فيلزم وجود المعلول بدون

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٨٨.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٥٦.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٥٧.

علته وان وجد اللاوصول فيعود ما ذكره المحاكم ويلزم التنافي الذي ذكره المحشّي في اخر الحاشية وان لم يكن علة موجبة له بل من قبيل المعد فيمكن ان لا يكون في آن الوصول موجوداً وكان الميل الثاني موجوداً فيه فبطل الاستدلال.

وأما القول بانه ليس علة موجبة للوصول لكن لا بدّ من وجوده آن أول الوصول وان لم يلزم ان يكون موجوداً في جميع اوقات الوصول فقول سخيف لاشاهد له من بديهة او برهان سلمنا انّ الميل موجود في آن اول الوصول لكن نقول ظاهر انه قد زال عن الميلية والمدافعة ولم يبق منه إلاّ كونه سبباً للوصول والحصول وحينئذ لامانع من حدوث الميل الثاني في هذا الان، لأنّ الميل الثاني أيضاً لا مدافعة له في هذا الان على ما اعترف به من أنّ الميل يحدث في ظرف زمان المفارقة والحركة ولاشك انه لامصادرة بين الميلين الكذائيين كيف وهذا الميل الأوّل ليس بازيد من الطبيعة المقتضية للحصول في المكان الطبيعي مع ان سبب القاسر يحدث الميل الموجب لمفارقة المكان في الان الذي هو ظرف زمان المفارقة مع وجود الطبيعة ومقتضاها الذي هو الحصول في المكان لانّ في هذا الآن الحصول في المكان حاصل، إذ لم يفارق بعد وانما المفارقة في الزمان الذي هو ظرفه على ما اعترف به المحشّي وبيانه ظاهر.

وأيضاً نقول: ولا شكّ ان الطبيعة يحدث الميل الطبيعي ما لم يكن مانع فاذا انتهت الحركة القسرية ففي ان انتهائها ليس إلّا الميل الذي لا يتصور منه المدافعة والمزايلة وانما يصدر عنه الحصول في المكان فقط والبديهة حاكمة بان مثل هذا الميل لا يمكن ان يمنع الطبيعة عن احداث الميل الطبيعي ولا يمكن ان يقال ان اقتضاؤه للحصول مانع لما عرفت ان الحصول في المكان لا يمنع حدوث الميل

المقتضى للمزايلة عنه على ما ادعاه المحشّي هذا كله مع ان في الحركة الارادية لا نسلّم لزوم الميلين بل الظاهر انه يكفي وجود ميل مستمر من اول الحركة الرجوعية والانعطافية الى اخرها كما في الحركة الذاهبة الى الاستقامة من دون رجوع وانعطاف بعينه من دون تفاوت أصلاً كما يشهد به الوجدان.

سلمنا الاحتياج في الرجوع والانعطاف الى ميل ثان لكن نقول لاشك ان في اثناء الحركة الارادية كما يمكن ان يحدث ارادة السكون فيسكن من دون مرتبة كذلك يمكن ان يحدث ارادة الرجوع او الانعطاف مثلا إذا وقع نظر شخص في اثناء الحركة على سبع فلا شك انه قد يحدث فيه دفعة إرادة الرجوع أو الانعطاف إرادة حتمية، ومثل هذه الإرادة موجبة للمفارقة في جميع الزمان الذي يكون آن حدوث هذه الارادة ظرفا له وحينئذ لا بدّ أن يحصل الرجوع والانعطاف بعد هذا الان من دون حدوث تخلل سكون قطعا كيف وما زعموه موجبا لتخلل السكون هو عدم امكان حدوث الميل الثاني في ان وجود الميل الأوّل وها هنا قد ثبت حدوثه فيه فلا مجال اذن لتوهمه أصلاً.

والحاصل ان حجتهم على هذا المطلب سواء كانت بطريق المشهور او بطريق الشيخ مغالطة وسفسطة بينة وكلما اريد أصلاحها من وجه يظهر الفساد من وجه آخر ولا فائدة في ارتكاب المشقة لتصحيحها وتحمّل التعب في تسديدها ولن يصلح العطار ما أفسده الدهر وهذه الابحاث وان مرت الاشارة إليه لكن اعدناه توضيحا وتقريرا.

قال المحشّي: لكن لا بتوجيه الشارح بل بتوجيه صاحب المحاكمات.[1]

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٥٧.

لا يخفى ان حاصل ما ذكره الشارح أيضاً هو انه يجوز ان يكون الميل الثاني موجوداً في نفس الزمان لافي طرفه وهو هذا الاعتراض الذي ذكره المحشّي بقوله فإن قلت.[١]

قال المحشّي : لزم التنافي بين كلامي الشيخ[٢] .

قد عرفت انه لا بدّ اما ان من لزوم التنافي بين كلاميه أو من لزوم محذور آخر لا يكون اقل محذورا منه وان ليس له مخلص عن الايراد أصلاً .

قال المحاكم : على أنّ التفصيّ عن هذه الاعتراضات ظاهر بعد الاحاطة بما مرّ[٣] .

قد عرفت ان التفصي ها هنا بالكلية غير ممكن وانه اذا رقمت الحجة من جهة انهدمت من جهة أُخرى .

قال المحاكم : المراد بهذه الحركة المختلفة[٤].

قد عرفت انهم لم ياخذوا في المدعى اولا ان الحركتين المختلفتين لا بدّ ان يكون بينهما سكون بل يقولون ان حركة الرجوع والانعطاف يتخلل في اثنائها سكون نعم يدعون في اثناء تقرير الحجة انه لا بدّ في الرجوع والانعطاف من ميل اخر وعلى هذا لا يلزم ان يعيد الكلام بان المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة ومنع وجوب[٥] الميل الثاني كلام آخر لا دخل له بهذا المقام بل هو منع على بعض

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٥٧ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) «المحاكمات» ج ٢ ، ص ١٩٢ .

(٤) نفس المصدر .

(٥) «ب» : مع وجود .

مقدمات الدليل محله عند ذكر تلك المقدمة ولايمكن ان يقال ان مراده بالحركة المختلفة الحركة على سبيل الرجوع والانعطاف، إذ حينئذ لايستقيم منع الحصر الذي اورده فافهم.

قال المحشّي: وأنت خبير بضعفه بما مرّ[١].

قد عرفت حال ما مر وان الظاهر انه ليس كذلك في الحركة الارادية القسرية التي مبداها الارادة ان سلم فيما سواهما.

قال المحشّي: وانت تعلم انه لا يحتاج في هذا الايراد الى كون الحركة واقعة على سطح مربّع أو مثلّث[٢].

أنت تعلم انه بعد ماا كتفى في المرام أي اثبات الحصر بحصول الحركة المستقيمة بهذا المعنى الذي ذكره المحاكم لا يحتاج في هذا الايراد الى القول بانه يجوز ان يكون الحركة الحافظة للزمان حركة دورية بل يجوز ان يقال انه لعلّ الحركة الحافظة للزمان حركة على المثلث او المربع على سبيل الانعطاف على ما ذكره المحاكم، ويجوز اسناده الى الحركة الرجوعية أيضاً لعدم ظهور فرق بين الرجوعية والانعطافية كما يحكم به الوجدان بل هذا اظهر، إذ على هذا يلزم ان يبطل سعيهم بالمرة في اثبات تخلل السكون بين الحركتين المستقيمة إذ فرضهم الاصلي في اثبات هذه المسألة انّه لا يجوز ان يكون مثل هاتين الحركتين حافظة للزمان نعم التمسك بالحركة الدورية انّما يحسن بعد تسليم ان الحركة الرجوعية والانعطافية مطلقة يتخللها سكون البتة واما مع عدم تسليمها فلا.

---

(١) «حاشية الباغنوي»، ص ٥٥٧.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٥٨.

قال المحشّي : فعلم انّ كلامه مبني على الغفلة عن هذا الايراد.[1]

قد ظهر مما ذكرنا ان بعد التنزل عن ان حركة الرجوع والانعطاف مختلفة وبناء الكلام على جواز وحدتها لاوجه لهذا القول نعم قبل التنزل كان يمكن ان يقال لعل مراده المحاكم من الحركة على المثلث او المربع الحركة الدروية وحينئذ لايرد عليه مااورد لكن الظاهر ان كلامه مبنى على الغفلة عنها، إذ عـلى هـذا لا حاجة الى فرض الحركة على المثلث والمربع بل فرضها على السطح المستدير اظهر بل هو مبنى على التزام تحقق رواية الانعطاف مع كون الحركة حركة واحدة متصلة وهذا بعيد عن الصواب هكذا ينبغي ان يتحقق هذا المقام.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٥٨.

[الفصل التاسع عشر من النمط السادس]

قال الشارح: والحجّة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون إلّا متناهياً[1].

هذه المقدمة لا مدخل لها في هذا المطلب نعم لها مدخل في المطلب الثاني.

قال الشارح: فإذن يكون تحريك الاصغر اكبر من تحريك الأعظم[2].

فيه بحث، لأن كون تحريك الاصغر أكثر من تحريك الأعظم ان أُريد به أنّه يجب أن يكون أكثر في الواقع فغير مسلّم وهو ظاهر. إذ يجوز ان يحرك قاسر جسما اعظم واصغر بقدر واحد مثلاً يحرّك جسمين في مسافة واحدة في زمان واحد بقدر واحد من السرعة والبطؤ فان اريد أنّه يجب ان يكون في قوة القوة ان تحرك الاصغر اكثر من الاعظم فهو مسلم لكن نقول اذا فرض قوة غير متناهية على تحريك جسم وفرض تحريك الاصغر منه فلايجب ان يحصل الزيادة على الغير المتناهي في الواقع بل يجوز ان يكون تحريكهما جميعا في زمان غير متناه وكان مع ذلك قوة القوة على تحريك الاصغر اكثر بمعنى ان في قوتها انه لو أمكن الزيادة على الغير المتناهي لامكن ان يحرك الجسم الاصغر في تلك الزيادة دون

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٩٥.

(٢) نفس المصدر.

الاكبر لكن لما لم يمكن ذلك يكون تحريكهما لهما على قدر السواء[١] وينتهي من الحركة يكون قوته على تحريك الأصغر اكثر ، بمعنى انّه يمكن أن يحرك اكثر لكن لم يحركه وأيضاً التفاوت بين تحريك الأصغر والأكبر يمكن ان يكون باعتبار انّه وان يحركهما جميعاً الى غير النهاية لكن يمكنه حين تحريك الأصغر أن يحرك جسماً آخر معه أيضاً ولا يمكنه عين[٢] تحريك الأكبر فافهم .

قال المحشّي : تفصيله ان قلة المعاوقة في الاصغر يوجب ان يكون حركته اسرع من حركة الاعظم[٣].

لا يخفى ان في كلام الشارح والمحاكم ليس إلّا ان الكلام في الغير المتناهي بحسب المدة والعدة لابحسب الشدة لما مر انه غير ممكن واذا كان كذلك فالاختلاف بين الغير المتناهي يجب ان يكون بحسبهما لا بحسب السرعة والبطؤ لانه راجع الى الشدة وما ذكره المحشّي لاينطبق على ظاهر كلامهما لكن كأنّه لما كان ظاهره ظاهر الفساد لان كون الكلام في عدم التناهي بحسب المدة والعدة لا يستلزم ان يكون تفاوت القوة في تحريكه الاصغر والاكبر بحسب المدة والعدة أيضاً بل اللازم من فرض كون القوة قوته على تحريك جسم معيّن الى غير النهاية بحسب المدة مثلا ان يكون قوتها على تحريك ذلك الجسم لكن لا يلزم ان يكون الزيادة بحسب المدة أيضاً، إذ يجوز ان يكون بحسب الشدّة والعدّة ، ومجرّد كون الفرض قوّة القوة على التحريك إلى غير النهاية بحسب المدة لا يكفي في ذلك اللازم كما هو ظاهر كلامهما بل لا بدّ من بيان اخر فلذلك عدل

---

(١) «ب» + : كان من ذكرنا أنّه يحرّك الأصغر والأعظم على السواء .

(٢) «هـ» : حين .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٥٨ .

المحشّي عنه الى ماقال وانت خبير بان هذا العدول أيضاً لا فائدة فيه يعتد به ، إذ الاعتراض عليه أيضاً ظاهر فلعله كان على الظاهر اظهر .

قال المحاكم : إلّا ان هذا العدد اكثر فيلزم انقطاعه[١].

فيه أيضاً ـ سواء بنى الكلام على ما هو الظاهر ، أو على ما ذكره المحشّي ـ ان ازدياد عدد الدورات على عدد الدورات الغير المتناهية لا يستلزم الانقطاع لجواز ان يكون كل[٢] الدورات غير متناهية بحسب البرهان والعدة مع كون إحداهما ازيد بحسب العدة من الاخرى كدورات حركة الفلك التاسع والثامن على رايهم والقول بانهم حينئذ يرجع الى الاختلاف في الشدة وليس الكلام فيه قد عرفت ما فيه .

قال الشارح : ثمّ انّه اورد عليه سؤالا آخر[٣].

اعلم ان الامام بعد مااورد السوال الأوّل أي الاعتراض المشهور الذي نقله الشارح اورد سؤالين آخرين : أحدهما هذا السؤال والآخر ما ذكره بقوله : «الثاني وهو ان حركات القمر اسرع من حركات زحل وان منع مانع وزعم ان ذلك لصغر مدار القمر وسعة مدار زحل فلنذكر حينئذ حركة فلك الثوابت مع حركة الفلك الاعظم فانه لا شكّ انه ابطأ من حركة الفلك الاعظم ثم لا يلزم من وقوع التفاوت بين الحركتين انتهاء الناقص الى الانقطاع» انتهى ، وانت خبير بان هذا السؤال ليس إلّا الاعتراض المشهور فاعادته لا يعلم له وجه وكأن الشارح لهذا لم يتعرض له .

---

(١) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ١٩٤ .

(٢) «هـ» : كلام .

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ، ج ٣ ، ص ١٩٤ .

قال المحاكم : ويمكن ان يجاب عنه بأن الكم الغير المتناهي[1] .

فيه ، أولاً : انّه على هذا يصير الدليل دورياً ، وأمّا ثانياً : فلأنه إذا فرض تلّ من رمل بعدد غير متناه فلا شك انه يزيد وينقص باضافة رملة عليه واخذها منه مع انه ليس من الجهة المتناهية إلّا ان يخص الكلام بالازدياد والانتقاص الذي يكون على اتساق وانتظام وكان الاولى ان لايذكر الشارح هذا الاستدلال بل اكتفى المدعى لظهوره وعدم احتياجه الى دليل باعتبار اختصاصه بما ذكرنا من الزيادة والانتقاص الذي ذكره على سبيل الاتساق والانتظام ، فافهم .

قال المحاكم : لأنه ليس له مجموع موجود في وقت من الأوقات .[2]

هذا يشعر بان وجود المجموع في وقته يوجب امتناع الزيادة والنقصان . وفيه بحث أمّا أولاً فلأن الأُمور الغير المتناهية الموجودة في وقت اذا كانت غير مترتبة يقبل الزيادة والنقصان على ما ذكرنا في الحاشية السابقة ، وأمّا ثانياً فلأنه على تقدير الترتب أيضاً لا شكّ ان العقل لا يأبى من زيادته ونقصانه من الجهة التي كانت متناهية مثلاً إذا كانت أُمور غير متناهية موجودة في وقت مترتبة من جانب العلة فقط فالمعلول الأخير هو جهة التناهي فيها وظاهر انه لا مانع من الازدياد والانتقاص من هذه الجهة بان يضاف اليها معلول اخر او يؤخذ منها معلول نعم وجود هذه الامور محال في الواقع لاالازدياد والانتقاص فيه .

ويمكن الجواب عن الأول بانه لعل الكلام في الامور الغير متناهية المترتبة وما نحن فيه كذلك وعن الثاني بان المراد ليس إلّا ان الزيادة والانتقاص

---

(١) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ١٩٨ .

(٢) «المحاكمات» ج ٢ ، ص ١٩٨ .

محال في الخارج باعتبار ان وجود تلك الامور في الخارج محال فحاصل الكلام ان الازدياد والانتقاص في الخارج محال أي بأن كان أمور غير متناهية مترتبة موجودة معا في الخارج وزادت ونقصت لان وجود تلك الامور محال بناء على بطلان التسلسل وأمّا اذا لم يكن موجودة معا في الخارج بل متعاقبة فحينئذ وجودها في الوهم لا يمنع من زيادتها في الجانب الذي يكون متناهيا وانما يمنع من زيادتها في الجانب الغير المتناهى وهذا هو الظاهر من كلام الشارح والمحاكم فافهم.

قال المحشّي : يظهر من هذا الكلام الذي ذكره في توجيه كلام الشيخ ان ازدياد الغير المتناهي ...[1].

ظاهر هذا الكلام انه حمل كلام المحاكم على ان هذا مدعى اخر سوى بطلان التسلسل وفساده ظاهر لما قررنا آنفاً ان مع قطع النظر عن بطلان التسلسل لا يأبى العقل عن تطرق الزيادة والنقصان الى[2] الامور الغير المتناهية الموجودة في الخارج معا، ولا يمكن تحقّق الزيادة والنقصان فيها في الخارج باعتبار انه لا يمكن وجودها في الخارج وانت خبير بان الدليل الذي ذكره المحشّي هو دليل ابطال التسلسل أي برهان التطبيق بعينه ولا حسن لاجرائه في ابطال هذا المطلب بخصوصه فالظاهر حمل الكلام على ما ذكرنا في الحاشية السابقة كما هو الظاهر من كلام الشارح والمحاكم.

قال المحشّي : أقول : فيه بحث، لأنّ بطلان الأول أنّما يكون بالانطباق[3].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٥٩.

(٢) «ب» : لا.

(٣) نفس المصدر.

لا وقع لايراد هذا البحث وجوابه في هذا المقام لانهما كلامان مشهوران بينهم من البحث على الحكماء بان دليلهم في ابطال الامور الغير المتناهية الموجودة معا جار في ابطال الامور المتعاقبة أيضاً على ماهو معتقد المتكلمين وجوابهم عنه بالفرق بان الامور اذا كانت موجودة معا فالتطبيق كانه يحصل في نفسه واما اذا لم يكن موجودة فلايحصل التطبيق في نفسه فلابد من تطبيقات ولايمكننا لان وجود تلك الامور في الذهن مفصلة مما ليس بممكن ووجودها الاجمالي غير مجد في التطبيق وكذا التدبر الذي اشار إليه بقوله: «فتدبر فيه»[١] فيه اشارة الى التأمل المشهور في هذا الجواب من حيث انه هل الحق انه لا بدّ في التطبيق من وجود الامور في الذهن مفصلا او لا بل يكفي الوجود الاجمالي أيضاً والحاصل ان هذه الكلمات كلمات دائرة على السنتهم في برهان التطبيق وايرادها في هذا المقام مما لاحسن له فافهم.

قال المحشّي: وها هنا كلام آخر وهو أنّ الحركة والزمان الممتدين موجودين في الخارج[٢].

فيه بحث لأنّ ما ذكره الشارح والمحاكم من امتناع ازدياد الحركة الزمان في الجانب الغير المتناهي ليس بناؤه على التطبيق كما توهمه المحشّي حتى يرد عليه هذا الكلام بل بناؤه على ان الغير المتناهي لا يمكن الازدياد عليه من الجانب الذي يكون غير متناهية بالضرورة وانكاره مكابرة سواء كان آحاده مجتمعة معاً او متعاقبة وعلى هذا لا اتجاه لهذا الايراد أصلاً ولعل هذا من الخبايا التي بقيت بعد في الزوايا.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦٠.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦٠.

قال المحاكم: واعلم ان الطبيعيات[١] لما كانت محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق ...[٢].

لا يخفى ان هذا مما لايحتاج إليه أصلاً، إذ ما نحن فيه لا يلزم ان يكون من احكام الوهم بل العقل يحكم كليا بان ما يكون غير متناه في جانب لا يمكن الازدياد عليه من ذلك الجانب وكأنّه توهّم أنّ الغير المتناهي يحصل في الوهم ويحكم الوهم عليه بامتناع الزيادة، وحكم الوهم لما كان في المحسوسات كان معتبراً، وهو توهم فاسد، إذ لا حاجة الى ذلك أصلاً بل العقل يحكم كليا بذلك كما ذكرنا.

ثمّ لا يخفى انه بناء على هذا التوهم يرد عليه ان وجود الغير المتناهى لايمتنع في الخارج [ولا] يمتنع في الوهم أيضاً.

قال المحاكم: لا يقال على هذا الايراد الأخير للمحشي أيضاً صحيح وقد نفيته.[٣]

لأن المحشّي ذكر ان الغير المتناهي لا يوجد في الوهم حتى يمكن التطبيق فيه والكلام هو انه ليس بناء الكلام على التطبيق نعم لو كان اكتفى بان الغير المتناهى ليس موجوداً في الوهم أيضاً لكان صحيحا وكان هذا هو الايراد الذي ذكرنا.

فإن قلت: لعل مراد المحاكم انه لا بدّ في هذا الحكم ان يتوهم امراً جزئياً ويتوهم الزيادة عليه ليظهر كون المزيد عليه متناهياً فثبت ان الحكم مأخوذ من

---

(١) «هـ» التطبيق. وما أثبتناه موافق للمصدر.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ١٩٩.

(٣) «ب»: وقد نفيته.

الوهم واندفع أيضاً انه لا يمكن حصول الغير المتناهي في الوهم، إذ لا حاجة الى ان يقال انه يتوهم أمر غير متناه ويتوهم الزيادة عليه بل انه يتوهم أمراً ما .

قلت : ان اريد ان مشاهدة هذه الامور التي زيد عليها شيء وانتزع التناهي منها بسبب تلك الزيادة صارت معدة للحكم الكلي من العقل بان كل ما زيد عليه شيء فهو من تلك الجهة التي زيد عليه منها متناه فهو مسلم ، لكن هذا لا يستلزم ان يكون الحكم من الوهم حتى يحتاج الى الاعتذار الذي ذكره المحاكم كيف وجميع التصورات العقلية والاحكام من النفس مسبوق باعداد الادراكات الجزئية على ماصرّحوا به حتى ان الحكم بالبديهيات الاولية كقولنا الواحد نصف الاثنين بل أول الأوائل أي ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان أيضاً مسبوقة بادراك الواحد والأثنين الجزئيين وانتزاع النصفية من الواحد وكذا ادراك وجود زيد وعدمه وانتزاع التنافي بينهما وجودا وعدما ويكرر ذلك حتى يستعد النفس للحكم المذكور . وان اريد انه لمّا راى الوهم كل محسوس مزيد عليه متناهيا فحكم كليا بذلك لكن لما كان هذا الحكم من احكام المحسوسات فكان مقبولاً لأنّ حكم الوهم على المحسوسات مقبول ففيه ان الاحكام الباطلة من الوهم كلها نشأت من احكام المحسوسات مثلا حكمه بان حكمه كل موجود متحيز نشأ من انتزاعه التحيّز من كل محسوس فاذا كان ذلك منشأ لقبول حكمه لكان كل احكامها مقبولاً .

والجواب ان المراد ان الوهم اذا ادرك احكاما جزئية من المحسوسات وحكم كليّا على المحسوس أيضاً فهو حكم مقبول كما فيما نحن فيه لانه اخذ تناهي المزيد عليه من المحسوسات وحكم حكما كليا على الامتداد الذي هو من قبيل المحسوسات بخلاف التحيّز فانه ادركه من المحسوسات وحكم بان

كل موجود كذلك لا المحسوس فقط فلذلك كان بـاطلا ولو كـان حكـم عـلى المحسوس كليا لما كان باطلا .

وانت خبير بان الايراد الاخير وان اندفع بهذا الجواب لكن لاادرى كـيف علم ان هذا الحكم من الاحكام الوهمية التي يكون في المحسوسات صـحيحة ولم لايكون حكماً عقلياً لو كان هذا من الاحكـام الوهـمية بـاعتبار الامـتداد المذكور فاكثر الاحكام العقلية بل جميعها يجرى فيه ذلك كما بينا فيلزم ان يكون كل الاحكام وهمية ولا يمكن ان يـحصل الجـزم بـالاحكام الكـلية التـي يـعم المحسوسات وغيرها وهو سفسطة ظاهرة فظهر ان هذا الكلام مـن المـحاكـم لامحصل له أصلاً .

قال الشارح : وجب أن يكون التفاوت في الجهة الاخرى[1].

قد عرفت انه لا يجب ان يحصل التفاوت بالفعل بل تقديراً .

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٩٩.

[الفصل العشرون من النمط السادس]

قال الشارح : إنّ الجسم من حيث هو جسم لمّا لم يكن مقتضياً لتحريكٍ ولا لمنعٍ عنه ... [1].

يمكن ان يقال لعل الجسم من حيث هو جسم مقتضيا لتحريك الى جهة مخصوصة لكن كانت الطبائع الحاصلة له غالبة مانعة من حصول مقتضاها إلّا ان يقال ان القسر الدائمي لا يجوز أو ان البديهة حاكمة بانه لامنع في الجسم من حيث هو جسم او يقال ان مطلق الجسمية لو كانت مقتضية للحركة الى جهة والطبيعة كانت غالبة عليها لكان تحريك الاجسام بالقسر الى الجهة التي هي مقتضى الجسمية اسهل ، إذ حينئذ يعاون الجسمية القاسر مع انا نعلم بديهة ان القسر الى أي جهة كان لايتفاوت الحال فيه فافهم .

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ، ج ٣، ص ١٩٩ .

[الفصل الحادي والعشرون من النمط السادس]

قال الشارح: وإلّا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم[1].

فيه منع لجواز أن تكون الجسمية مانعة عن مقتضى الطبيعة ومع ذلك كانت الطبيعة لها، ألا ترى ان النفس النباتية مثلاً مقتضية لما يعاوقه طبيعة الجسمية التي في النبات مع انها نفس له ولو قيل ان الكلام في الطبيعة بالمعنى المتعارف والنفس ليست بطبيعة بهذا المعنى ففيه بعد تسليم كون الكلام فيها انه اذا جاز ذلك في النفس فلم لا يجوز في الطبيعة؟، ولا بدّ لنفيه من دليل فالاولى ان يتمسك بما ذكر سابقاً من ان اصل الجسمية لا منع فيه.

قال الشارح: فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير.[2]

لا يخفى ان هذا مناف لما ذكروه في بحث امتناع الخلأ من ان محدد حال الحركة الطبيعية المعاوق الخارجي إذ فيه اعتراف بان الطبيعة يقتضي حدا والا لم يكن يعقل ان يكون الطبيعة التي في كل الجسم أقوى وأكثر تأثيراً من الطبيعة التي في بعضه مع أنّه كلّ الجسم وبعضه لا يكون تفاوت بينهما في قبول الحركة والتاثير فتدبر.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٢، ص ٢٠٠.

(٢) نفس المصدر.

[الفصل الثالث والعشرون من النمط السادس]

قال الشارح : ويلزم منه تناهى الاقل كما مرّ.[1]

قد عرفت ما مرّ فيما مرّ.

[الفصل الرابع والعشرون من النمط السادس]

قال الشارح : فإنّما تحاوله بخروج مافيها بالقوة من الكمال الى الفعل[2].

فيه منع كما ظهر مما سبق.

قال الشارح : فإذن هي مفتقرة في التحريك إلى شي يكون كمالاً له موجودة بالفعل[3].

هذا أيضاً ممنوع.

قال الشارح : وذلك الشيء هو العقل[4].

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٢٠١.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٠٣.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٢، ص ٢٠٣.

(٤) نفس المصدر.

لِمَ لا يجوز ان يكون هو الباري تعالى سبحانه فان تمسك باختلاف حركات الافعال فتمسك ضعيف إلّا ان يتمسك بكون الحركة للتشبّه ويلزم من اختلافها اختلاف التشبه به على مافي الطريقة الاولى وقد عرفت حاله أيضاً .

قال المحاكم : نعم يرد أن يقال : الدليل لم يدلّ إلّا على أن الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية[1] .

فيه بحث لان كون الجسم السماوية متحركة بالحركة الدورية كاف في المرام سواء جعل المقصود اثبات العقل او ان الحركة السماوية غاية هي العقل ولا يلزم اثبات ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة السماوية حتى يرد هذا الايراد. إذ بعد ما فرض انه يثبت ان السماء متحركة دائماً نقول ان هذه الحركة لا يكون من قوة جسمانية الى آخر الدليل ، نعم هذا الايراد انما يرد على الشارح حيث قال : «قد بان مما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا يكون إلّا دورية ، وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماء فاذن يثبت ان القوة المحركة غير متناهية»[2]. لأنه ظاهر في ان المطلوب انما يثبت باعتبار التمسك بالحركة الحافظة للزمان واما على الشيخ فلا ، إذ لا اشارة في كلامه الى ذلك أصلاً.

ويمكن أن يقال : ان بناء كلام الشارح أيضاً على ما هو الظاهر ، إذ بعد ما ثبت بزعمهم انّه لا بدّ من حركة دورية غير متناهية ليحفظ الزمان وثبت أيضاً بزعمهم ان السماء متحركة بالحركة الدورية الغير المتناهية فالظاهر استناد حفظ الزمان اليها لانها حركة مضبوطة منتظمة وأيضاً هذا هو الشايع بينهم والدائر على

---

(١) «المحاكمات» ج ٢، ص ٢٠٤.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٢٠٣.

الستنهم فلذا قال الشارح هكذا إلّا ان المطلوب موقوف عليه فافهم .

قال المحشّي : ويمتنع اجتماع الميل المستقيم والميل المستدير إذا كان كلّ منهما طباعيّاً[١].

لا يخفى انه لا يمتنع اجتماع الميل المستقيم الذي بالطبيعة والميل المستدير الذي بالارادة وكلام المحاكم في الميل الارادي .

قال المحشّي : فإذا لم يكن المتحرك بالحركة[٢] الدروية جسما عنصريا فلابّد أن يكون جسما سماويا[٣] .

فيه نظر لانه اذا كان المطلوب ما ذكره أيضاً من ان للحركات السماوية غاية هي العقل لم يحتج الى هاتين المقدمتين لانهم اثبتوا بزعمهم كما مر في النمط الثاني ان السماء متحركة دائماً واعترف به المحاكم أيضاً ها هنا حيث قال الدليل لم يدل على إلّا على ان الجسم السماوى متحرك بالحركة الدورية وبعد ثبوت ذلك يكفى ان يقال ان المحرك لهذه الحركة الغير المتناهية لايكون قوة جسمانية ... الى اخر الدليل ولا يحتاج الى هاتين المقدمتين أصلاً .

فإن قلت : غاية ما ثبت في النمط الثاني ان في المحدد مثلا مستديرا واما ان له حركة مستديره وان تلك الحركة دائمة فلا .

قلت : اصولهم وقواعدهم المقررة عندهم من انه لا قاسر في الافلاك وانها لا يقبل الكون والفساد مقتضية لذلك وقد صرحوا به أيضاً .

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦٠ .

(٢) «هـ» : والألم يجد إلى بيان أنّ الحركة . . «ب» : وإلّا لم يحتجّ وما أثبتناه موافق للمصدر .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦٠ .

[الفصل الخامس والعشرون من النمط السادس]

قال الشارح: والغاية وان كانت من حيث هي علة...[1].

ظاهر الكلام مشعر بان هذه المقدمة أيضاً لها مدخل في حل اشكال الامام وانت خبير بانه لاحاجة اليها أيضاً بل ينحل بما سبقها فافهم.

[الفصل السادس والعشرون من النمط السادس]

قال المحاكم: بيان ذلك: أنّه اذا صدر من الفلك حركات متعددة ...[2].

لا حاجة الى هذا الوجه الطويل الذيل، [بل] يكفي ان يقال انه اذا تعددت الحركة لم يكن الزمان متصلا واحدا وهو ظاهر نعم يرد عليه انه لم يثبت ان الزمان متصل واحد بل يجوز ان يكون قطعات متعددة كما اورد المحشّي سابقاً لكن المحاكم غافل عن هذا الايراد لانه فيما سبق اخذه مسلما وقد اجبنا أيضاً عن هذا الايراد. قال المحاكم: فأمّا ان يكون بين كل حركتين حداً هو بداية احديهما ونهاية

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٢، ص ٤٠٢.

(٢) «المحاكمات» ج ٢، ص ٢٠٥.

الأخرى.[1]

فيه نظر من وجهين:

أحدهما: ان الحركة الواحدة أيضاً يوجد بين اجزائها حد يكون بداية لأحدهما ونهاية لآخر فيجب ان لا يكون هي أيضاً حافظة للزمان ولا يصحّ قوله: «وأما أن لا يكون بين تلك الحركات حدود[2]» ولو أراد بالحد الحد بالفعل وقيل ان الحركة الواحدة لا يوجد بين اجزائها حد بالفعل فنقول ان الحركتين المتعددتين لايوجد بينهما حد يكون بداية لأحديهما ونهاية للأخرى بل كل منهما له حد على حدة وبداية ونهاية بانفراد هما ويمكن ان يقال انه اراد بالحد الحد بالفعل واراد بكون حد واحد بداية لاحديهما ونهاية لاخرى كون حد واحد بالوحدة الفرضية كذلك لأن الحركتين المتعددتين حداهما وان كانا مختلفتين في الواقع لكنهما متداخلان متحدان في الوضع وهذا بخلاف الحركة الواحدة فان الحدود المشتركة التي تفرض بين اجزائها ليست مختلفة في الواقع.

وثانيهما: ان ما ذكروا [من] ان الحركات التي يفعل حدوداً نقطاً لا يحفظ الزمان انّما هي الحركات المستقيمة التي يكون راجعة ومنقطعة ومانحن فيه الحركات المتعددة كلها دورية ويمكن ان يقال: ان الدليل على تقدير تمامه جار فيها أيضاً، إذ الحركة الدورية أيضاً اذا تعددت يمكن أن يقال: الوصول الى الحدّ الذي هو مقطع الحركة لا بدّ له من ميل يوجد في ان الوصول و هذ الميل انما يزول بالميل الآخر بناء على ان بعد هذه الحركة حركة اخرى ويحتاج الى ميل اخر غير الميل

---

(١) «المحاكمات» ج ٢، ص ٢٠٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٠٦.

الأوّل ... الى اخر الدليل .

قال المحاكم : وجوابه : أنّ هـذا يـتّم لو أمكـن ان يسـتعد بـعض القـوة الانفعالات[1].

لم يرد جميع الانفعالات إذ إجزاء النقض لايتوقف على ذلك بل يكفى فيه استعداد بعض القوة لبعض الانفعالات بالنسبة التي بينه وبين الكل فافهم .

---

(١) «المحاكمات» ج ٢ ، ص ٢٠٦ .

[الفصل الثامن والعشرون من النمط السادس]

قال الشارح: وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في موادّ الافلاك[1].

هذا الكلام لا طائل له ظاهرا لأنّه إمّا أن يجعل هذا إشارة الى ما ذكره المحاكم وفسّر كلامه بما فسّر ففيه خلل من وجوه:

أحدها: أن الظاهر ان ذهابهم الى ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها علة لذهابهم الى ان المحركات بعد المبدأ الأوّل قد يحرّك بالعرض كما يظهر من كلام الشيخ أيضاً لان ذهابهم الى الثاني علة ذهابهم الى الأول.

وثانيهما: انّه يناقض ما ذكره الشارح بقوله: «وساير ماعدا ذلك الواحد...»[2] وهو ظاهر.

---

(١) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٢٠٩، وفي هامش «ث»: الظاهر انّ مراد الشارح أنّ هذا أي كون الشيء محركاً ومتحركاً من جهتين حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة لتحريك الأفلاك. إذ لو لم يجوزوا ذلك لم يجز جعلها محركة لها للزوم كونها فاعلة وقابلة. وإذا جوّزوا ذلك فلم لا يجوز أن يكون القوة محركة ومتحركة من غير حاجة إلى محرك آخر على ما زعموه ومن هذا يظهر أن قول الشارح: «وهذا هو الذي حملهم...» في موقعه وليس تقديمه على الاعتراض أنسب كما زعمه المحاكم فافهم. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٠٨.

وثالثها : انه سيذكر الشارح بعد ذلك أنّ الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وتشبه النفوس الفلكية بها وظاهر ان هذا الظانّ إن كان هؤلاء الذين زعموا ان محرّكات الافلاك نفوسهم المنطبعة فيها وان هذا الظن أنّما لزم من ظنهم ان المحركات قد يتحرك بالعرض كما قال الشيخ وصرح به الشارح في القول المذكور انفا وحينئذ لا يصح ما ذكره المحاكم من انه لما ذهبوا الى ان ما عدا المبدا الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات او بالعرض والنفس والعقل ليس بمتحرك لا بالذات ولا بالعرض ... الى اخر ما ذكره.

وإمّا ان يجعل اشارة الى ما ذكره الشارح بقوله : «فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها»[١]، وهذا أيضاً ليس بمستقيم. إذ على هذا لم يبق فرق بين الحامل والمحمول عليه ولم يظهر مشار إليه غيرهما عندي ومن وجده فليشر إليه فالاولى تركه من الشارح إذ الشيخ أيضاً لم يشر إليه فافهم.

قال المحاكم : والواجب في قوله : «فإذن هي عقول مفارقة» ان يقال ...[٢].

كأنّه أراد بالعقل ما يعقل ويفعل ليشمل النفس أيضاً لكنه خلاف المتعارف والامر فيه سهل.

قال الشارح : ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة ...[٣].

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٢، ص ٢٠٨.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر ص ٢٠٩.

الظاهر انه ليس هاهنا وهم وان ما نقله الشارح سابقاً من قوله : «وسائر ما عدا ...» لا اصل له بل انهم يقولون ان محركات الافلاك متحركة بالعرض بناء على زعمهم انها النفوس المنطبعة وهذا الكلام من الشيخ تحقيق اورده بمناسبة المقام كما يظهر من كلام الامام لا انه رد على احد فافهم.

قال المحاكم : لمّا ثبت من امتناع ان يكون شي واحد منهما علة للاخر او واسطة ...[١].

قد اثبتوا سابقاً ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فلم لا يجوزان يوجد البارى تعالى الصورة ثم يوجد الهيولى بشركة الصورة وذلك لا يستلزم صدور الكثرة عن واحد باعتبار صدور الصورة والهيولى جميعا عنه تعالى لان صدور الصورة عنه تعالى بذاته وصدور الهيولى بشركة الصورة فلا يلزم صدور الكثرة عنه تعالى من جهة واحدة إلّا ان يقولوا ان شريك الصورة في ايجاد الهيولى لا بدّ أن يكون مدخليته في إيجاد الهيولى لا بواسطة لابمعنى استقلاله في الايجاد حتى يكون منافيالشركة الصورة له بل بمعنى ان المعنى الذي يتعلق به في ايجاد الهيولى كان متعلّقاً به بنفسه بلا مدخلية غيره وحينئذ يلزم صدور الكثرة عنه تعالى وهو كما ترى فتدبر.

قال المحاكم : ولان تاثير الصورة موقوف على تشخّصها[٢].

فيه انهم معترفون بان طبيعة الصورة من حيث هي شريك علة الهيولى فكيف يقولون : إنّ تاثيرها موقوف على تشخصها وتشخّصها بالمادة وهل هو إلّا

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢١٠.

(٢)نفس المصدر.

تناقض وتهافت .

لا يقال : لعلهم ارادوا ان تأثير الصورة مستقلاً موقوف على تشخصها وذلك لا ينافي شركة طبيعتها من حيث هي في علية الهيولى .

إذ نقول حينئذٍ : انّه يجوز ان لا يكون الصورة علّة مستقلة للهيولى حتى يحتاج الى تشخّصها الموقوف على الهيولى بل يكون شريكة لعلتها كما هو رايهم .

فإن قلت : يلزم حينئذ صدور الكثرة عنه تعالى فيرجع الى الوجه الأولى ، والحاصل انه ها هنا ليس وجهان كما هو ظاهر كلام المحاكم بل غايته ان يكون وجه واحد فافهم .

قال المحاكم : وكذا المادة لو كانت علة للصورة كانت فاعلة قابلة معا .[1]

يمكن ان يكون الهيولى شرطاً إلّا أن يقال : ان الشرط أيضاً من قبيل الفاعل والاولى ان يتمسك بما ثبت سابقاً من ان الصورة لا بدّ ان يكون شريكة لعلة الهيولى فلا يجوز ان يكون الهيولى علة لها مطلقا لكن لا يخفى ان ثبوت ماسبق بعد ثبوت هذه المقدمة، إذ ما لم يثبت ان الهيولى لايجوز ان يكون علة للصورة لا يثبت ان الصورة شريكة لعلة الهيولى كما عرفت .

ثمّ ان هاهنا بحثاً آخر وهو انه يجوز أن لا يكون صادر أول ، بل يكون اجسام غير متناهية متعاقبة يكون كل سابق من قبيل المعد للاحق على ما هو زعمهم من جواز مثل هذا التسلسل وقدم العالم . إلّا أن يقال : إنّه لا بدّ من حركة دائمة متصلة على زعمهم ، وتلك الحركة لا بدّ ان تكون قائمة بجسم واحد، إذ لو

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢١٠ .

قامت باجسام متعددة متعاقبة لبطل اتصالها فلابد من جسم واحد فلابد من جسم واحد دائمي وننقل الكلام في عليته . ولك ان تقول لعلّه يكون أجسام غير متناهية متعاقبة وراء ذلك الجسم الواحد وكانت تلك الاجسام شروطا لذلك الجسم الواحد كما أنهم يقولون ان هيولى العناصر داخلة والصور الغير المتناهية المتعاقبة شركاء لعلّتها فافهم .

قال المحشّي : وجعلوا كثيراً من الكرامات والمعجزات من هذا القبيل[1].

قد يقال أيضاً : ان الكرامات والمعجزات من فعل الله[2] تعالى تكريماً لعبده واثباتا لدعواه .

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦١ .

(٢) «ن» : بفعل الله تعالى .

[الفصل الثلاثون من النمط السادس]

قال الشارح: وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها[1].

هذا هو الظاهر المطابق لكام الشيخ والامام جعل هذا الكلام من الشيخ دليلا على اختلاف هيولى الافلاك وألّف قياساً فاسداً كما يظهر من المراجعة إليه[2] وهو مع كونه فاسداً لا يوافق كلام الشيخ أصلاً والحق ما ذكره الشارح المحقق ﷺ.

(١) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٢٢١.

(٢) «شرحي الاشارات» ج ٢، ص ٣٢.

[الفصل الحادي والثلاثون من النمط السادس]

قال المحاكم : بل الذي يكون معه هو امكانه[1].

لا يخفى ان الوجوب اذا لم يكن في مرتبة وجود العلة ووجوبها لا يلزم ان يكون الامكان في تلك المرتبة إذ ارتفاع النقيضين في المرتبة جائز ، إنّما المحال ارتفاعهما في الواقع والحاصل ان محصل كون الشيء في المرتبة المتقدمة ليس إلّا ان يحكم العقل بانه وجد ذلك فوجد هذا وظاهر ان هذا الحكم من العقل بناء على ثبوت علّية مّا للمتقدّم بالنسبة إلى المتأخّر وافتقار ما للمتأخر إلى المتقدّم ، ففي مرتبة وجود العلة ووجوبها اذا لم يكن وجوب المعلول وجودها لا يلزم ان يكون الامكان في تلك المرتبة ، لما عرفت ان هذه المرتبة لا معنى لها إلا ما ذكرنا وهذا ليس ظرفا حقيقياً لشيء حتى اذا لم يتحقق فيه الوجوب يلزم ان يتحقق الامكان بل كل ما له عليه بالنسبة الى المعلول فهو في تلك المرتبة وما ليس كذلك فليس وجوده ولا عدمه في هذه المرتبة أصلاً لكن في خصوص المادة اتفق ان امكان المعلول في مرتبة وجود العلة ووجوبها بناء على ان الامكان أيضاً ممّا يتوقف عليه وجود المعلول لا انّه[2] علة الاحتياج والاحتياج مقدم على

---

(١) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٢١ .

(٢) «ب» : لأنّ علّة .

الايجاد المقدم على الوجود لا باعتبار[١] انه لمّا لم يتحقق الوجـوب فـي هـذه المرتبة وجب ان يكون نقيضه فيها كما هو الظاهر من كلامهم فافهم .

قال المحاكم : لكن وجود المحوي مع عدم الخلأ[٢].

اعلم ان هذه المعية ليس إلّا لتلازم وارده ماسواه مما لا يعقل.[٣]

قال المحاكم :كان المحوي واجباً مع وجوب الحاوي[٤].

بناء على ان المتلازمين اذا وجب احـدهما وجب الآخـر بـنـاء عـلى مـا سنذكره من المقدمة الثالثة .

قال المحاكم : وان كان غير واجب مع وجوب الحاوي فهو مـمكن فـي نفسه[٥].

قد عرفت بما ذكرنا آنفاً انّه لا يلزم من أن لا يكون وجوب شيء في مرتبة ان يكون امكانه في تلك المرتبة ، فلا يلزم من عدم كون وجوب عدم الخلأ في مرتبة أن يكون إمكانه في تلك المرتبة وهو ظاهر .

ثمّ لا يخفى ان المقدمة الثالثة التي ذكرها الشارح ان كـان المـراد بـها ان المتلازمين لايمكن ان يكون احدهما واجباً والاخـر مـمكنا فـهذا المـنع الذي اوردنا وارد وان اريد بها ان احد المتلازمين اذا كان ممكنا وجب ان يكون الآخر

---

(١) «ب» : على الوجود بالاعتبار .

(٢)«ن» : بفعل الله تعالى .

(٣) كذا ، والظاهر : ليس إلّا التلازم ، وإرادة ما سواه ممّا لا يعقل .

(٤) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٢١ .

(٥)نفس المصدر .

أيضاً كذلك وكذا ان كان واجباً فلا يرد حينئذٍ هذا المنع لكن يتسع[1] دايرة البحث على هذا المقدّمة كما سيجيء مشروحاً ان شاء الله.

ولا يذهب عليك انه على التقدير الأخير لاحاجة الى هذا الترديد الذي ذكره الشيخ بل يكفى ان يقال اذا كان وجود المحوي ممكنا في مرتبة وجود الحاوي لزم ان يكون عدم الخلأ الذي هو ملازمة أيضاً ممكنة بناء على المقدمة المذكورة كما ذكره المحاكم بعد ذلك والشارح أيضاً قرره كذلك ولعل الشيخ اخذ المقدمة على النحو الأوّل فلذا اورد الترديد والشارح والمحاكم اما انهما اخذا المقدمة على النحو الاخيرة فاكتفيا بما قالاه او اخذاها على النحو الأوّل لكن طويا بعض المقدمات اختصارا فافهم.

قال الشارح : ولا يجوز ان يكون الأوّل تعالى علّة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مّر[2].

لا يخفى ان المنع الذي ذكرنا على الدليل السابق من انه يجوز أن يصدر عنه تعالى الصورة وبتوسطها الهيولى لا يجرى ها هنا لانه لا بدّ مع ذلك ان يكون للصورة او الهيولى او شيء اخر من متعلقات جسم مدخل في جسم اخر والا لزم صدور الكثرة من واحد وهو يبطل بهذا الدليل.

قال الشارح : والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الأجسام العالية علّة للبعض[3].

---

(١) «ب» : يمتنع.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣، ص ٢٢٣.

(٣) نفس المصدر.

كان مقصوده ان هذا البيان أيضاً مقصود الشيخ لامجرد اثبات العقول لا أن اثبات العقول ليس مقصوده أصلاً كما يفهم من ظاهر كلامه، إذ هذا مما لا وجه له أصلاً وكيف يحصل العلم بذلك فافهم.[1]

قال الشارح : لأنّه لم يجب بعد ، وكلّ ما لم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن.[2]

ظاهر هذا الكلام كما اشرنا اليه سابقاً انه حسب انه إذا لم يكن احد المتنافيين في مرتبة يجب ان يكون فيها المنافي الآخر وقد عرفت بطلانه وحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من ان خصوص مانحن فيه الامكان متحقق في مرتبة وجود العلة بعيد جداً .

قال الشارح : فإنّهما لايتخالفان في الوجوب والإمكان[3].

هذه المقدمة كما علمت يحتمل الوجهين اللذين ذكرناهما وعلى كل وجه يحتمل ان يكون المراد بالوجود والامكان الوجوب والامكان الواقع في الزمان ونحوه من الدهر والسرمد أو الاعم منه ومن الوجوب والامكان بحسب المرتبة أيضاً .

فها هنا اربعة أوجه : اثنان مخصوصان بالزمان ونحوه ، واثنان اعم منه

---

(١) في هامش «ث» : الظاهر أنّه ليس غرض الشارح مناقشته مع الإمام أو استدراك مطلوب فاته بل لما نقل عنه أنّ هذا الفصل مع خمسة فصول بعده في كذا أشار إلى ما هو المطلوب في خصوص هذا الفصل وهو أيضاً في ضمن ما ذكره الإمام فافهم . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣ ، ص ٢٢٤ .

(٣) نفس المصدر .

ومن المرتبة اما المخصوصان بالزمان ونحوه ففي الوجه الأوّل منهما ان اريد انه اذا كان أحد المتلازمين واجباً بالذات لايمكن ان يكون الآخر ممكنا ففساده ظاهر ، وإن اريد الوجوب المطلق سواء كان بالذات او بالغير أي اريد ان احد المتلازمين اذا كان واجباً باى وجه كان لزم ان يكون الآخر أيضاً واجباً ولا يمكن ان يكون ممكنا صرفا فلا شك في صحته لكن لا يجدى أصلاً فيما هم بصدده وهو ظاهر واما الوجه الاخر ففيه أيضاً ان قيل إنّ احدهما اذا كان واجباً بالذات لزم ان يكون الآخر أيضاً كذلك ففساده ظاهر ، وإن اريد الوجوب بالمعنى الاعم فلاريب في صحته لكنه غير مجد في المقام ولو قيل : إنّ أحدهما إذا كان ممكناً بالذات لزم ان يكون الآخر أيضاً كذلك ففساده أيضاً ظاهر ، ولو قيل انه إذا كان احدهما ممكنا عاما مقيدا بظرف الوجود لزم ان يكون الآخر أيضاً كذلك فان اريد الامكان بالنظر الى الذات فلا يصح وان اريد الامكان في الواقع فصحيح لكن ليس بمجد أيضاً ولو قيل انه اذا كان احدهما ممكنا صرفا في الواقع فالاخر أيضاً كذلك فلا نعلم صحته وفساده لان مقدم هذه الشرطية امر محال فلا جرم يترتّب التالي عليه وعدمه على ما هو الظاهر عندنا من ان في المحالات لا جزم لشيء وان حكم العقل انما هو في عالم الواقع ونفس الامر وعلى أي وجه كان لايجدى في المقام .

واما القسمان الاعمان ففي القسم الأوّل أي ان المتلازمين لايمكن ان يكون احدهما واجباً في مرتبة والاخر ممكنا في تلك المرتبة فنقول انه مجد في هذا المقام لكنه لاشك في فساده لان العلة الموجبة والمعلول متلازمان ووجود العلة واجب في مرتبة وليس وجود المعلول واجباً في تلك المرتبة بل له الامكان في تلك المرتبة كما اعترف به الشيخ أيضاً وما يتوهم من انه لو كانا مختلفين يلزم

جواز الانفكاك فتوهم فاسد لان المتلازمين هما اللذان لا يمكن انفكاكهما في الزمان ونحوه في الواقع لا بحسب الرتبة وغاية ما يلزم من ذلك انفكاكهما في الرتبة ولا محذور فيه نعم اذا ثبت ان بين شيئين تلازما في الرتبة لما امكن ان يكون احدهما واجباً في تلك المرتبة التي تلازم بينهما بحسبها والاخر ممكنا لكن اثبات ذلك فيما نحن فيه بان يقال ان بين عدم الخلأ ووجود المحوي تلازما في الرتبة مشكل جدا.

فإن قلت : هل يمكن وجود التلازم بين شيئين في الرتبة .

قلت : لا بعد في ذلك ولعل المتضايفين من هذا القبيل .

واما القسم الآخر وهو انه اذا كان احدهما واجباً في مرتبة وجب ان يكون الاخر أيضاً واجباً وان كان ممكنا فكذلك وهذا أيضاً مجد ها هنا لكن فيه انه يمكن ان يكون احدهما واجباً في مرتبة والاخر لايكون واجباً ولاممكنا لما ذكرنا من جواز ارتفاع النقيضين في المرتبة سلمنا عدم جوازه لكن يجوز ان يكون ممكنا كما ذكرنا انفا ولا يلزم جواز انفكاكهما .

قال المحاكم : لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب والممكن[1].

هذا النقض يمكن اخذه بوجهين :

أحدهما : أن يكون المنظور فيه مجرد انهم ذكروا في المقدمة ان المتلازمين لا يتخالفان بالوجوب والامكان فيورد النقض عليهم بان الواجب ومعلوله متلازمان مع ان احدهما واجب والاخر ممكن من دون النظر في ان مرادهم التخالف في الوجوب والامكان بحسب المرتبة أو الزمان ونحوه

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٢٢.

والمحاكم أخذه كذلك ولذا اجاب عنه بان المراد الوجود المطلق والامكان الصرف أي انّ أحد المتلازمين إذا كان واجباً مطلقاً سواء كان بالذات أو بالغير لا يمكن ان يكون الآخر ممكناً صرفاً غير خارج الى حد الوجوب أصلاً وصورة النقض ليست كذلك لأن معلوله تعالى ليس ممكناً صرفاً، بل خارج الى الوجوب بالغير.

وثانيهما: أن يكون المنظور فيه أن قولهم في المقدمة لا بدّ أن يكون في الوجوب والإمكان بحسب المرتبة ليكون نافعاً في المقام وحينئذ يرد النقض المذكور لان وجود الواجب ووجود معلوله متلازمان مع ان احدهما واجب في مرتبة لا يكون الآخر واجباً فيها وعلى هذا لا اتجاه لجواب المحاكم أصلاً لان وجود المعلول في مرتبة وجوده تعالى ممكن صرف غير خارج الى حد الوجوب أصلاً لا بالذات ولا بالغير وهو ظاهر لكن لمّا كان الظاهر أنّ الناقض هو نفسه فلا ايراد عليه، لأنّه أعرف بقصده فلعلّه أخذه على الوجه الأوّل، وأيضاً على الوجه الثاني لا مدخل لخصوصية الواجب تعالى بل جاز في كل علة موجبة مع معلوله والظاهر من النقض انه ليس ذكر الواجب تعالى على سبيل التمثيل فالظاهر اذن حمله على الوجه الأوّل.

قال المحاكم: فإنّه لو بقي على صرافة الامكان تحقق الانفكاك بينهما.[1]

قد عرفت انه ان كان المراد الوجوب والامكان بحسب الزمان ونحوه فهذه الملازمة مسلمة لكن لا يجدي في المقام اذا الكلام ليس فيه وان كان الوجوب والامكان بحسب المرتبة فإن اريد بلزوم إمكان تحقق الانفكاك بينهما الانفكاك

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٢٣.

بحسب الرتبة فهذا أيضاً مسلم لكن ليس بمحذور، إذ المسلم ان التلازم فيما نحن فيه أي بين المحوي وعدم الخلأ بحسب الزمان ونحوه لابحسب المرتبة فجواز انفكاكهما بحسبها لا محذور فيه وان اريد جواز الانفكاك بحسب الزمان ونحوه فغير مسلم والسند حال المعلول مع علة الوجود الموجبة.[١]

قال المحاكم: وكان عدم الخلأ واجباً مع وجوب الحاوي[٢].

ظاهر هذا الكلام انه اخذ المقدّمة الثالثة بعنوان ان المتلازمين لايتخالفان بالوجوب والامكان فعدم الخلأ لما كان واجباً مع وجوب الحاوي لزم أن يكون وجود المحويّ الملازم له أيضاً واجباً لا ممكناً لئلّا يلزم التخالف بينهما في الوجوب والإمكان وفيه حينئذٍ أنّا لا نسلّم أنّ عدم الخلأ واجب في مرتبة وجوب الحاوي بل ليس له في مرتبته لا الوجوب ولا الامكان وكونه واجباً في ذاته لا يستلزم ان وجوبه في كل مرتبة وكل حال لما بينا من معنى الكون في المرتبة فيما سبق وجواز ارتفاع النقيضين فيها ولو اخذت المقدمة المذكورة بالوجه الآخر وقيل ان وجود المحوي[٣] ممكن في مرتبة وجوب الحاوي فيجب ان يكون عدم الخلأ أيضاً ممكنا وهو محال فحينئذ لا حاجة الى ان عدم الخلأ واجب في مرتبة وجوب المحوي ويكفي ماذكرنا ولايرد على هذا إلّا منع المقدمة المذكورة وفي الوجه الأوّل يرد منعها ومنع وجوب عدم الخلأ في مرتبة وجوب الحاوي كما بينا لكن منع المقدمة المذكورة على الوجه الاخير يمكن ان يسند بسندين دون الوجه الأوّل فافهم.

---

(١) «ب»: مع علّته الموجبة.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٢٣.

(٣) «ب»: الحاوي.

قال المحشّي : أقول : فيه نظر لأنه ان أراد ...[1].

ليس في كلماته في هذه الحاشية ترتيب لائق بآداب البحث كما لا يخفى على الناظر فيها.

قال المحشّي : وان كان المراد منه المرتبة فالمنع فيه ظاهر.[2]

فيه بحث، إذ لا شكّ ان عدم الخلأ[3] موقوف على ملأ مقعّر الحاوي فلو لم يكن ملأ مقعّر الحاوي واجباً في مرتبة لم يكن عدم الخلأ أيضاً واجباً إذ لو كان عدم الخلأ واجباً ولو بالمرتبة لكان ملأ مقعّر الحاوي أيضاً واجباً في مرتبة متقدمة والمفروض انه لم يجب بعد.

فإن قلت : اذا كان عدم الخلأ موقوفاً على ملأ مقعر الحاوي فيكون ممكناً لا محالة سواء جعل علة المحوي الحاوي أو غيره وهو محال.

قلت : إذا كان الحاوي علة للمحوي وكان مقدما عليه ففي مرتبة يحصل للحاوي يحكم العقل بديهة بان عدم الخلأ موقوف على ملأ مقعر الحاوي أي وجود المحوي فلو كان عدم الخلأ واجباً في هذه المرتبة لزم أن يكون وجود المحويّ أيضاً واجباً في المرتبة المتقدّمة ، ولم يجز ان لا يصل الى الوجوب بعد واما اذا كان علته امراً اخر فلا يكون للحاوي مرتبة يحصل قبل المحوي حتى يقال ان في هذه المرتبة يتوقف عدم الخلأ على وجود المحوي وحينئذ يمكن ان يقال انه لا توقف لعدم الخلأ على وجود المحوي ، إذ يمكن ان يتحقق بدون

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦٥.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦٦.

(٣) في هامش «ث» : للكلام في دعوى التوقف مجال إنّما المسلّم مجرّد التلازم بينهما بحسب الزمان بعد وجود الحاوي فافهم. آقا جمال رحمه الله تعالى.

وجود المحوي كان لا يوجد ولا محو والحاصل انه اذا كان الحاوي علة ففي مرتبة يكون وجود الحاوي ولا يكون وجود للمحوي يجد العقل التوقف المذكور واما اذا كان غيره علة فلا يجب ان يكون للحاوى مرتبة متقدمة حتى يلزم ان يحصل عدم الخلأ في جوفه بوجود ملأ. بل يجوز أن يكون المحويّ مقدماً أو يكونان معاً، وكذا لا يتوقّف عدم الخلأ حينئذٍ على وجود الجسم أصلاً حتى يقال إنّه ممكن. فيكون عدم الخلأ أيضاً ممكناً، إذ يجوز ان لا يوجد جسم أصلاً لا حاوياً ولا محو ولا يكون خلأ نعم بعد وجود الحاوي لا بدّ من جسم حتى لا يكون خلأ وعلى تقدير عدم علية الحاوي يجوز ان يكون المحوي قبله او معه فلا يقع الاحتياج بعد وجود الحاوي إلى جسم لئلا يقع الخلأ سواء اخذ البعدية بالرتبة او بالزمان وهذا نظير ما قالوا ان الحاوي اذا كان علة يكون بين وجود المحوي وبين عدم الخلأ في داخله تلازم ويجري الدليل اما اذا لم يكن علة فلا تلازم بينهما ولا يجري الدليل.

وان كان في كليهما جميعا كلام، إذ يمكن ان يقال القدر المسلم انه على فرض تقدم وجود الحاوي بالزمان الملازمة بين عدم الخلأ ووجود المحوي وكذا التوقف بينهما متحققة اما على فرض تقدمه بالرتبة فلا بل لا يتفاوت الحال في التلازم والتوقف بين هذه الفرض وعدمه.

لكن هذا الكلام مما لا يضرنا لان الغرض دفع البحث المختص بطريق المحاكم وقد حصل وهذا البحث مشترك، إذ لا بدّ من ادعائهم مثل ماذكرنافي التلازم ليندفع البحث المختص بطريق المحاكم وقد حصل. وعن الدليل كما ذكروا وعند هذا يندفع هذا البحث عن المحاكم أيضاً وعلى ما قررنا يندفع بحث اخر أيضاً عن المحاكم وهو انه لا محذور في عدم وجوب الخلأ في مرتبة وجود

الحاوي لان ذلك لا يستلزم امكانه لما عرفت من جواز ارتفاع النقيضين في المرتبة فيجوز أن يكون عدم الخلأ واجباً في نفسه في الواقع وان لم يكن واجباً في مرتبة. إذ نقول قد بينا انه على تقدير تقدم الحاوي يحصل العلية بين عدم الخلأ ووجود المحوي وهي مستلزم للامكان قطعا وهذا الكلام مع قطع النظر عن المنع السابق هذا.

ثمّ هاهنا كلام اخر وهو ان فيما نحن فيه وان امكن التمحّل في رفع التوقف بين عدم الخلأ ووجود الجسم بما ذكر من انه لا يتوقف على وجود الجسم لجواز ان يوجد بدونه كما في صورة عدم الحاوي والمحوي لكن لا شك ان ها هنا اموراً اعتبارية يحكم عليها بالوجوب لذاته مع انه لا محيص عن القول بتوقفه على اشياء اخرى مثل احد الامرين من وجود زيد وعدمه لانه واجب بذاته بناء على ان ارتفاعهما ممتنع لذاته وقد ثبت في الطبقات ان امتناع احد النقيضين لذاته مستلزم لوجوب الآخر كذلك فكان نقيض ارتفاعهما الذي هو تحقق احدهما واجباً لذاته والحال انه متوقف على تحقّق خصوص كلّ من الوجود أو العدم وهو متوقّف على وجود علّته ومنع التوقف غير معقول يحكم الضرورة بخلافه وأيضاً نقول ان خصوص[1] الوجود مثلا مستلزم لاحدهما وبناء على قاعدة التلازم المقررة عندهم لا بدّ ان يكون احدهما علة للاخر او يكون كلاهما معلولي ثالث ولا يمكن ان يكون الوجود معلولا لاحدهما وإلّا لما احتاج إلى علّة أخرى وهو باطل ضرورة واتفاقاً. وأيضاً يحكم العقل ضرورة بأنّ ليس لاحدهما مدخل في الوجود ولا العدم أصلاً فبقي ان يكون الامر بالعكس او يكون كلاهما معلولي ثالث وعلى التقديرين يلزم المطلوب من احتياج احدهما الذي يقال انه واجب

---

(١) «ب»: حضور.

بذاته الى غيره والقول بان هذه القاعدة في المتلازمين لا فيما اذا كان اللزوم من جهة اخرى[1] غير مسموع اذ الدليل على تقدير صحته جار في القسمين جميعا فثبت ان مثل هذه الواجبات بذواتها يمكن توقفه على امر غاية الامر ان يكون في المقام شبهة لا بدّ من حلها في جميع الموارد ولا خصوصية لها بما ذكره وهو انه على هذا لا يجوز أن يكون عدم الخلأ مع كونه يقال انه واجب لذاته موقوفا على امر فحينئذ[2] لا يضر امكانه في مرتبة وكونه معلولا لوجود المحوي ويبطل اصل الاستدلال فتأمّل.

قال المحاكم: لا يخلو اما ان يكون معه وجوب المحوي او إمكانه[3].

قد عرفت امكان منع الحصر لكن هذا منع يضر الاستدلال أيضاً كما ظهر مما مر.

قال المحاكم: لأنّا نقول: لا نسلّم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم[4].

حاصل كلامه ان معية الملزوم لا يستلزم معية اللازم، إذ لا يلزم على تقدير عدم الاستلزام الانفكاك بينهما، إذ يجوز ان يكون اللازم حاصلا قبل الملزوم فالملزوم اذا حصل بعد مع شيء فلايلزم ان يكون ذلك الشيء معا مع اللازم لتأخره عنه، إذ المفروض انه مع الملزوم والملزوم متأخّر عن اللازم وهذا بخلاف مانحن فيه إذ المفروض ها هنا التلازم من الجانبين لا اللزوم من جانب واحد وعلى هذا اذاكان احدهما وجب مع شيء لا بدّ ان يكون الآخر أيضاً كذلك والا

---

(١) «ب»: واحدة.

(٢) «ط»: لا يخلو.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٢٤.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٢٥.

يلزم جواز الانفكاك .

فإن قلت : اذا كان اللازم في المرتبة المتقدّمة لافي مرتبة الملزوم فقد حصل الانفكاك المهروب عنه أيضاً ، ولم يحصل الانفكاك عنه .

قلت : هو لا يقول بان اللازم الموجود في المرتبة المتقدمة لايوجد في المرتبة المتاخرة بل زعمه انه يوجد فيهما معا .

فإن قلت :كيف يمكن ان يكون الامكان في مرتبة الوجوب .

قلت : الإمكان هو الإمكان الذاتي ولا محذور في مجامعته للوجوب بالغير ففى المرتبة المتقدمة هو الامكان الصرف وفي المرتبة المتاخرة الامكان المجامع للوجوب لكن التحقيق ان الموجود في المرتبة المتقدمة لا يوجد في المرتبة المتاخرة مثلا وجود العلة ليس في مرتبة وجود المعلول وهذا ظاهر بناء على ما حققناه في تحقيق معنى التقدم والتأخّر بالرتبة لكنهم ها هنا غافلون عنه وقد قاسوا المرتبة على الزمان واجروا احكامه عليها مع ان هذه الغفلة قد وقعت للمحشي أيضاً في حاشيته على الشرح الجديد للتجريد[1] وزعم ان وجود العلة يوجد في مرتبة وجود المعلول أيضاً وبالجملة الكلام ها هنا على ما هو زعمهم .

فإن قلت : اذا كان الامكان في مرتبة وجود المحوي متحققا وهو في مرتبة وجود[2] الحاوي فعاد المحذور أيضاً لانه تحقق في مرتبة وجود الحاوي امكان المحوي ولابد ان يكون معه ملازمة الذي هو عدم الخلأ بالامكان والا لزم

---

(١) «حاشية الباغنوي على حاشية الشرح الجديد للتجريد» مخطوط ، المرقمة ٤٤٨ في مكتبة المشهد الرضوى عليه السلام .

(٢) «ب» : وجوب .

ان تخالف المتلازمين امكاناً ووجوبا.

قلت : ما حقق المحاكم سابقاً في تحقيق المقدمة الثالثة هو انه اذا وجب احد المتلازمين في مرتبة وجب ان لا يكون الآخر في مرتبة الامكان الصرف والا لزم الانفكاك وها هنا الامكان ليس هو الامكان الصرف بل الامكان المقارن للوجوب وقد عرفت جوازاً اجتماعهما.

فإن قلت : اذا كان الامكان متحققا في المرتبة السابقة على الوجوب على مااعترف به فنقول في تلك المرتبة السابقة اما وجوب عدم الخلأ أو امكانه وعلى الاول يلزم تخالف المتلازمين وعلى الثاني امكان الممتنع بذاته ولايمكنه منع الحصر لانه اعترف به في غير موضع وبناء الدليل عليه.[1]

قلت : في هذه المرتبة السابقة لا تلازم بين عدم الخلأ ووجود المحوي لان التلازم بينهما بعد فرض تحصل الحاوي وهذه المرتبة سابقة على تحصل المحوي والحاوي جميعا فلا حجر في وجوب عدم الخلأ في هذه المرتبة وامكان وجود المحوي وفي المرتبة المتاخرة التي يتحقق وجوب الحاوي يتحقّق فيها وجوب المحوي أيضاً فلا انفكاك بين الملزوم واللازم في شيء من الصور هذا.

ثمّ ها هنا كلام وهو أنّ المراد بالإمكان إن كان هو الإمكان الذاتي فلا وجه

---

(١) لا يخفى أنّ مدار جواب لا يقال حينئذٍ على هذا لا ما ذكره من منع استلزامه معية الملزوم لمعية اللازم فكان على المحاكم أن يتمسّك به في الجواب بدون تجشّم حديث المنع المذكور ويمكن حمل كلام المحاكم في لا يقال على أنّ مراده باستلزام الوجوب بالغير للإمكان استلزامه للإمكان الصرف في الجملة وإن كان سابقاً عليه وحينئذٍ فالجواب ما ذكره من منع الاستلزام ولا إيراد عليه فافهم. آقا جمال رحمه الله تعالى.

لمنع استلزام المعية كما ظهر ممّا مرّ ، وإن كان الإمكان الغيري فلا استلزم بينه وبين الوجوب إذ ليس في مرتبته ، فالصواب في الجواب أن يستفسر وسلّم المعيّة على الأوّل ويمنع اللزوم بينه وبين الوجوب على الثاني ، هذا .

وقد بقى في المقام شيء وهو انهم يقولون بان العقل الأوّل علة للحاوى والعقل الثاني علة للمحوي ففى مرتبة وجوب الحاوي يكون عدم الخلأ واجباً على مايظهر من كلامهم ان زعمهم ان الواجب بذاته يجب ان يوجد في جميع المراتب والاحوال ووجود المحوي وان لم يكن متاخرا عن وجود الحاوي لكن لا شك انه ليس في مرتبته أيضاً وانكاره مكابرة وقد قلنا ان في مرتبة الحاوي يتحقق التلازم بين عدم الخلأ ووجود المحوي فلزم وجوب احد المتلازمين في مرتبة بدون وجوب الآخر فلزم جواز الانفكاك فيلزمهم اما القول بان وجوب المحوي في هذا الفرض أيضاً مع وجوب الحاوي وهو كما ترى واما القول بانه لا يجب ان يكون في المرتبة اما الوجوب او الامكان فلا يلزم على تقدير ان لا يكون وجوب المحوي في مرتبة وجوب الحاوي ان يكون امكانه فيها والمقدمة المدعاة هي ان المتلازمين لايتخالفان وجوبا وامكانا وعلى هذا لا يلزم ذلك بل يلزم ان يكون عدم الخلأ واجباً في مرتبة وجوب الحاوي ولم يكن ملازمه واجباً ولاممكنا وهذا القول أيضاً خلاف ما صرحوا به في هذا الموضع مع ان بناء دليلهم على خلافه وأيضاً الدليل الذي ذكروه على المقدمة المذكورة لو تم لدل على انه لايمكن ان يكو ن احدهما واجباً ولم يكن الآخر واجباً وإما القول بان الواجب بذاته كعدم الخلأ مثلا لا يجب ان يكون متحققا في كل مرتبة وهذا أيضاً مع انه خلاف ماصرحوا به بناؤه على القول السابق كما لا يخفى وقد عرفت حاله وإما القول بانه لا يلزم اتحاد المتلازمين في الوجوب والامكان بحسب المرتبة انما

ذلك بحسب الزمان ونحوه وحينئذ ينهدم بنيان دليلهم رأساً .

والحاصل ان دليلهم هذا مغالطة ظاهرة ومشاغبة بينة وكان مبناه فاسداً واصله باطلا فكلما اردت ان تصلحه من وجه ظهر الفساد من وجه اخر ، والعجب من هؤلاء الاعلام كيف رضوا بمثل هذه الحجة المزيّفة واعتقدوا صحتها وحجيتها .

قال المحشّي : أقول : إذا كان معية الملزوم لا تستلزم معية اللازم ...[١]

بما قررنا كلام المحاكم وبينا مراده ظهر اندفاع هذا الاعتراض لان ما قاله في جواب النقض انما هو في المتلازمين وظاهر أنّه لا بدّ في المتلازمين من المعية، إذ لو تقدم احدهما حصل الانفكاك فمعية احدهما يستلزم معية الآخر وها هنا كلام فيما اذا كان اللزوم من جانب واحد وحينئذ لامحذور في تقدم اللازم ، إذ لا يلزم انفكاك باعتبار تقدم اللازم لجواز ان يكون لازما اعم واما في مرتبة تحقق الملزوم فقد عرفت تحقق اللازم أيضاً وليس مراده ان اللازم متقدم فقط ولا يجامع الملزوم فافهم .

قال المحشّي : وكذا كيف يتم ما ذكره بقوله ...[٢]

هذا أيضاً غير وارد لانك قد عرفت أنّ بناء ما ذكره في قوله : «إذ يكفي أن يقال ...» على انه عند تحقق الحاوي في مرتبة متقدمة على المحوي يتوقف عدم الخلأ على وجود المحوي فاذا وجب عدم الخلأ لزم ان يكون وجود المحوي أيضاً واجباً قبل لاان يجب بعد وظاهر ان هذا لا يستلزم استلزام معية الملزوم

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦٦ .

(٢)نفس المصدر .

معية اللازم فافهم .

قال المحاكم : والمحوي مع عدم الخلأ[١].

المراد بالمعية التلازم كما مر وحينئذ ما ذكره من ان المتقدم على الشيء مقدم على المعلول معناه ان ما يتقدم على احد المتلازمين بالذات يتقدم على الآخر . وفساده ظاهر لان العلة الموجبة متقدمة على احد المتلازمين بالذات وهو المعلول ولم يتقدم على الآخر وهو نفسها .

قال المحاكم : ويجزم بعدمه بحسب تصوّره من غير نظر الى الغير[٢].

اعلم ان الشيء الذي يجزم العقل بعدمه بحسب تصوره من غير نظر الى الغير محصل الامر فيه ان العقل يجد وجوده في نفسه محالا اما باعتبار استلزامه في نفسه لمحال او باعتباره في نفسه وهو المحال الذاتي واما المحال الغيرى فهو لا يجد العقل وجوده في نفسه محالا ، لا باعتبار استلزامه في نفسه لمحال ولا باعتباره في نفسه لكن يجد أنّه يلزم منه محال باعتبار أمر آخر كائن معه .

ثم هذا المعنى لا يقتضي ازيد من ان لا يوجد هذا المحال الذاتي في الخارج مثلا واما ان لا يكون عدمه باعتبار امر اخر فلا مثلا في مثالنا هذا نقول ان الخلأ ممتنع لذاته يعني ان العقل اذا لاحظه في نفسه يحكم بامتناعه باعتبار ان في نفسه يستلزم من دون اعتبار امر اخر مساواة ذى العائق وعدمه وعلى هذا يمتنع ان يتحقق في الخارج لكن لاحجر في ان يكون عدمه متحققا في ضمن وجود الجسم ومتوقفا عليه غاية الامر انه لا بدّ ان يكون وجود الجسم واجباً في

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٢٥ .

(٢) نفس المصدر .

الواقع، إذ لو لم يكن واجباً وامكن ارتفاعه لأمكن ارتفاع الخلأ أيضاً وهو محال واستحالة عدم الجسم على هذا استحالة غيرية لان العقل لا يجد عدمه في نفسه محالاً ولا مستلزماً لمحال بل انما يجده محالا مع اعتبار انضمام امر اخر معه وهو في ضمن جسم اخر لو لم يتحقق في ضمنه لكان خلأ وانتفاء ذلك الحجر الذي ذكرنا لان ما يتوهم منشأ للحجر واما عدم الفرق بين المحال الذاتي والغيري على تقدير عدمه، إذ المحال الغيرى أيضاً عدمه متحقق في ضمن أمر اخر ومتوقف عليه وهو ليس بصالح لذلك لما عرفت من الفرق بينهما كما بينا ومجرد اشتراكهما في ذلك المعنى لا يوجب عدم الفرق أصلاً وهو ظاهر واما المحال الذاتي يقتضي ذاته عدمه لو كان عدم بسبب امر اخر لزم توارد العلتين على معلول شخصي وهو عدم ذلك المحال وهو أيضاً غير صالح للحجر المذكور لانا لا نسلّم ان المحال الذاتي يقتضي شيئا وان عدمه باعتبار اقتضاء ذاته إذ ليس له ذات في الخارج كما صرح به الشارح والمحاكم وظاهر ان مفهوم «الحاصل في الذهن» لا مدخل له في عدمه، إذ يعلم بالضرورة انه لو لم يكن أيضاً ذلك المفهوم في الذهن لكان معدوما في الخارج والقول بأنّه لعله من بديهة الوهم، إذ المراد بالذهن مايعم المبادى بل علم الله تعالى أيضاً ولا نسلّم انه لو لم يكن معاذ الله ذلك المفهوم في علم الله تعالى لكان معدوماً في الخارج نعم حصوله في ذهننا لا مدخل له في عدمه الخارج ليس بشيء، إذ نعلم انه ضرورة من بديهة العقل مع ان ما ذكرنا كلام على سبيل السند فلا يعقل المنع في مقابله.

ثم انّا لا نقول: انّه لو لم يكن معاذ الله وجود هذا المفهوم في علم الله تعالى متحققا لكان معدوماً أيضاً في الخارج حتى يقال إنّه على هذا لا يبقى الواقع والنفس الأمر بحاله، إذ عدم علم الواجب تعالى يستلزم عدمه تعالى منه وعلى

هذا التقدير لا واقع ولا نفس أمر كيف يمكن أن يدّعى أنّه على هذا التقدير أيضاً يكون عدم المفهوم متحقّقاً في الخارج إذ لعله حينئذ يكون وجوده متحققاً لجواز استلزام المحال للمحال . بل نقول نعلم بالضرورة انه على تقدير تحقق الواقع بحاله يكون هذا المفهوم معدوما وان لم يكن وجود هذا المفهوم في العلم ولا اقتضاؤه للعدم والحاصل انا نعلم بالضرورة أنّه لوجوده العيني، وان كان في علم الله تعالى لامدخل له في ذلك العدم .

فإن قلت : نعلم بالضرورة ان بعض المحالات الذاتية معدوما في الخارج كشريك الباری ولیس عدمه بسبب امر اخر فاذا لم يكن باقتضاء ذات المفهوم فسببه ماذا .

قلت : المقتضي للسبب هو طرفي الممكن لا المحال فيجوز ان يكون بلا سبب .

فإن قلت : عدم الممتنع اذا كان بلا سبب أيضاً لكان يكفينا في امتناع استناده الى سبب . إذ نقول ان امتناع اقتضاء الغير له على تقدير اقتضاء الذات انما هو في الحقيقة باعتبار ان الذات كافية فيه فلا معنى لانضياف اقتضاء اخر إليه وعلى تقدير عدم احتياجه الى سبب أيضاً حاصل هذه الكفاية متحقق فلا يمكن اقتضاء امر اخر له .

قلت : لا نسلم ان جميع الممتنعات الذاتية لايحتاج عدمه الى سبب اخر انما ذلك في بعضها كما ذكرت في المثال واما البعض الآخر كالخلأ ونحوه فلا ولا يظن منشأ اخر سوى هذين ومن يدعيه فليبيّن حتى ينظر في صلاحيته للحجر وعدمها .

وإذ قد تقرر هذا فنقول انه لما ظهر انه يجوّز العقل أن يكون عدم الممتنع

بالذات مستندا الى امر اخر غير ذاته فينهد م بنيان هذا الاستدلال، إذ يجوز ان يكون عدم الخلأ مستندا الى وجود المحوي ووجود المحوي الى الحاوي من دون لزوم محذور، إذ بعد ماكان عدم الممتنع بالذات الذي يعدونه واجباً بالذات مستندا الى الغير فلا محالة يكون له في مرتبة وجود ذلك الغير الامكان فكيف يمكن ان يجعل هذا الامر محذوراً.

وبما قررنا يندفع اشكالان قويان:

أحدهما: ان ارتفاع وجود زيد وعدمه محال بالذات ضرورة فيكون احدهما واجباً لذاته لما عرفت في الطبيعيات[1] مع ان وجود احدهما بسبب خصوص الوجود والعدم وهو بسبب علته فيلزم توارد العلتين.

وثانيهما: ان النقيضين المجتمعين ذاته يقتضي العدم ولاشك ان عدم جزء المركب أيضاً سبب لعدمه فعدم احد النقيضين أيضاً سبب لعدم ذلك المركب فلزم توارد العلتين على عدمه ووجه الاندفاع ظاهر واذ قد انحل الاشكال الثاني بطل ما ذهبوا إليه من ان كل مركب ممكن بناء على انه لو كان ممتنعا للزم توارد العلتين على عدمه هذا.

فإن قلت: عدم المحال الذاتي ان كان مستند إلى الواجب بالذات فلا يلزم محذور كما بيّنت فهل يجوز ان يستند الى الممكن او لا يجوز بناء على ان الممكن يجوز ان يرتفع وعلى تقدير ارتفاعه يرتفع العدم أيضاً فيلزم جواز ارتفاع العدم أيضاً وهو محال.

قلت: لا حجر في ذلك أيضاً لكن بشرط ان يكون كل ما ارتفع الممكن

---

(١) «ط» «هـ»: الطبقات.

الذي هوسبب لعدم الممتنع وجب ان يتحقق امر اخر يكون هو أيضاً سبب له كماانه على تقدير ارتفاع علّة وجود زيد الذي هو سبب لعدم ارتفاع النقيضين الذين هو وجود احدهما يتحقق البتة علّة عدمه وهي أيضاً سبب للعدم المذكور الذي هو وجود احدهما فتأمل في المقام فانه من مزال الاقدام.

قال المحاكم: الثانية: اندفاع سؤال وهو أن الخلأ عدم المحويّ.[1]

لا يخفى ان هذا السؤال غير قادح في الدليل بل اجراؤه على تقدير السؤال اظهر لكنه مناقشة لفظية على قولهم بان المحوي مع عدم الخلأ وانت خبير بأنه لاوقع لها مع ان جعل هذا الكلام من الشارح اشارة الى دفعها بعيد أيضاً فالاولى ترك هذا السؤال.

قال الشارح: وذلك النفي لا يتصوّر إلّا مع تصور المحويّ.[2]

لعله أراد بذلك النفي نفي الخلأ بعد اعتبار الحاوي وإلّا فبدون اعتباره لاشك في تصور ذلك النفي بدون تصور المحوي بل باعتبار تصور عدم الحاوي والمحوي معاً.

قال المحاكم: وهما لا يتحدان.[3]

لا يخفى ان القول أولاً بان المتلازمين لا بدّ ان يتحدافي في الوجوب بان يكون اذاكان احدهما واجباً بالذات لزم ان يكون الاخر أيضاً واجباً بالذات شنيع جدا فنسبة هذه الدعوى الى الشيخ والشارح ليست مما ينبغي فالاولى ان ينسب

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٢٦.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٢٢٦.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٢٧.

اليهما دعوى ان احداالمتلازمين اذاكان واجباً باى وجه كان لا يجوزان يكون الاخر ممكنا صرفا على ما ذكره المحاكم لان ذلك وان كان باطلاأيضاً ويمكن ان يلزم عليه أيضاً لزوم القول بالقول الأوّل كما لا يخفى ويرد عليه النقض بالواجب ومعلوله الذي هو ممكن كما يرد نقضا على الوجه الأول على ما ذكرنا سابقاً لكن بطلانه وورود هذا النقض عليه ليس في مرتبة ظهور بطلان الوجه الأول وورود النقض عليه وعلى هذا يحمل كلام الشارح على ان يكون عدم الخلأ واجباً لذاته ينافي كون ما معه أعني وجود المحوي واجباً لغيره بناء على ان الواجب بالغير يكون في مرتبة وجوب ذلك الغير ممكناً صرفاً وعدم الخلأ لما كان واجباً بالذات كان واجباً في تلك المرتبة أيضاً فيلزم جواز انفكاكهما وهو محال.

قال الشارح: وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي.[1]

لا يخفى انه بعد حمل السؤال على ما حملنا يجب ان يحمل هذا الجواب على أنّ التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاف انما هو على تقدير وجود الحاوي لا مطلقاً، إذ على هذ التقدير لا يستلزم عدم الخلأ وجود المحوي لجواز تحققه بدونه كان لا يكون حاو ولا محو وكذلك العكس على ما حقّقه المحشّي فلو كان الحاوي علة للمحوي في مرتبة وجود الحاوي يتحقق التلازم بين المحوي وعدم الخلأ مع ان المحوي في هذه المرتبة ممكن صرف وعدم الخلأ واجب فيلزم المحال. ولذلك لا يمكن ان يكون الحاوي علة للمحوي فأما إذا كان غير الحاوي علة للمحوي فلا محذور، إذ لا يلزم ان يكون المحوي في مرتبة وجود الحاوي التي يتحقق التلازم بينه وبين عدم الخلأ فيها ممكنا حتى يلزم ان يكون تلازمهما أيضاً ممكنا لا واجباً لئلّا يلزم جواز الانفكاك بينهما إذ يجوز أن

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣، ص ٢٢٧.

يكون واجباً في تلك المرتبة إنّما يلزم أن يكون ممكناً في مرتبة وجود علّته ولا ملازمة بينه وبين عدم الخلأ في تلك المرتبة فلا محذور اذا كان هو في تلك المرتبة ممكنا وعدم الخلأ فيها واجباً.

وانت خبير بان كلام الشارح ظاهر الانطباق عليه من دون ارتكاب تكلّف، بل هو اظهر مما وجهه المحاكم، إذ ليس في كلام الشارح ان المعية تحصل من علية الغير المفيد لوجود المحوى في هذا الفرض بل من نفسه حيث قال «لان ذلك الغير...» وعلى هذا لا حاجة الى دعوى تلازمهما على تقدير علية الحاوى للمحوي مع أنّها باطلة كما سيذكره المحاكم.

ثمّ لا يخفى انه على هذا الحمل يرد ما أشرنا إليه سابقاً أن المحوي وان لم يكن له على تقدير عدم علية الحاوي امكان في مرتبة وجوده لكان ليس له وجوب أيضاً فلزم وجوب عدم الخلأ مع عدم وجوب ملازمه وهو أيضاً محال. لكنهم لما حكموا بان عدم الخلأ واجب في مرتبة وجوب الحاوي مع عدم العلية بينهما فلا يتحاشون عن ذلك القول أيضاً لانهما في مرتبة واحدة وبناؤهما جميعا على الغفلة عن معنى الكون في المرتبة والتقدم والتأخر بحسبها وعدم تحقيق الحال فيه والأخذ بحسب ظاهر الحال. ففي الحقيقة الإيراد عليهم واحد بهذا الاعتبار بخلاف التقرير الذي ذكره المحاكم، إذ على هذا يتعدّد الإيراد، فافهم.

قال المحاكم: والمحوي على هذا التقدير ليس بواجب بالغير بل ممتنع.[1]

فإن قلت: المحذور حينئذ اشد، إذ يلزم ان يكون احد المتلازمين ممتنعا والاخر واجباً بالذات.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٢٧.

قلت : تقدير العلية لما كان محالاً جاز ان يستلزم المحال . لكن فيه انه على هذا لا حاجة الى القول بانه على هذا التقدير يكون ممتنعا لا واجباً بـالغير . إذ لو كان واجباً بالغير أيضاً لكان القدر المذكور جارياً فيه والأظهر أن يقال : ان هذا القول اشارة الى امتناع العلية فكأنه قال : التلازم بين المحوي وعدم الخلأ على تقدير علية الحاوي للمحوي وهي ممتنعة عندنا وانما نـقول العـلية أمـر اخـر له وعلى هذا التقدير لا تلازم بينهما حتى يلزم المحذور المذكور على تقدير تحقق امكان المحوي في مرتبة وجود ذلك الآخر وتحقق وجـوب عـدم الخـلأ فـيها وبما ذكرنا ظهر توجيه هذا القول على تقدير توجيه الجواب عـلى النـحو الذي قررنا أيضاً فافهم .

قال المحاكم : وكذا وجود المحوي لا يستلزم عدم الخلأ .[١]

هذا القول منه بناء على مذاق الشارح . فلا يقال انه مناف لنظره السابق .

قال المحاكم : وانما وجهناه كذلك لأنه لو أجرى على ظاهره ...[٢]

ما ادري ما صنع في توجيه الكلام وما ظاهره الذي لو حمل عـليه لكـان قوله «ولذلك حكم» مع قوله : «والحاصل» لا حاصل له ثم الدليل الذي ذكـره على ذلك من «انه يكفي في الجواب ان يقال ...»[٣] الى اخر مـا قـال . الظاهر انه لا يدل على مرامه وبالجملة كلامه خارج عن الانتظام جدا فتدبّر .

قال المحاكم : الغير الذي يفيد وجود المحوي[٤].

(١) «المحاكمات» ج ٢ ، ص ٢٢٧ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٢٨ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) «المحاكمات» ج ٢ ، ص ٢٢٨ .

لعله أراد الغير الذي يفيد وجود المحوي على هذا الفرض كما صرح به الشارح وإلّا فعلى اطلاقه لا يصح الكلام كما لا يخفى.

قال المحاكم: الأول ان ما ذكره في ذلك البيان.[١]

ظاهر كلام الشارح وان كان كما ذكره المحاكم لكن التكلف في توجيهه محال كما لا يخفى.

ثمّ في جعله مطلوب الشارح ان لوجود الحاوي مدخلاً في استلزام وجود المحوي لعدم الخلأ مسامحة، إذ قد قرّر آنفاً انّ مطلوبه مدخلية علية الحاوي للمحوي في ذلك الاستلزام فافهم.

قال المحاكم: وهذا الاستلزام وان لم يتوقف ...[٢].

قد ظهر بطلانه مما أورده المحشّي على قوله: «وفيه نظر لأن عدم الخلأ» وكأن المحشّي لم يتعرض لهذا القول اعتمادا على ما سبقه.

قال المحاكم: لتحقق المعية في نفس الامر واختلافهما في الوجوب[٣].

قد عرفت ان تقرير السؤال بهذا الوجه شنيع جدا والوجه الذي له صورة في الجملة يعني كلام الشارح يدفعه كما عرفت مفصلا.

قال المحشّي: أقول: يمكن تقرير الدليل بأنه...[٤].

لا يخفى ان هذا التقرير على تقدير صحته لا يصلح ان يكون ايرادا على

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٢٨.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦٧.

المحاكم هاهنا كما يدل عليه كلامه في الحاشيه الاتية لأنّه تقرير آخر للدليل وكلام المحاكم ليس فيه وهو ظاهر ثم يرد على هذا التقرير أن عدم الخلأ يجب أن يكون واجباً في الواقع وفي الزمان لا أن يكون واجباً في كل مرتبة وهكذا حكم ساير الواجبات مثلا عدم اجتماع النقيضين واجب ولا يلزم ان يكون واجباً في مرتبة وجود زيد أو عدمه ونحو ذلك كما أشرنا إليه سابقاً وحققنا معنى كون الشيء في المرتبة .

قال المحشّي : أقول : هذا أيضاً يشيّد أركان ما أوردنا عليه .[1]

قد عرفت ان ما ذكره لا يصلح لأن يكون إيراداً عليه .

قال المحاكم : بل امكانه مع امكانه ووجوبه مع وجوبه[2].

قد ظهر ممّا ذكرنا حقيقة الحال فيه .

قال المحاكم : والصواب في الجواب ... [3].

قد عرفت فيه ما .

قال المحاكم : ولو قيل وجب الحاوي .[4]

هذا بيان لورود الاشكال القوى على تقرير الدليل بالنحو الذي ذكره المحاكم وحذف فيه المقدمة الثالثة وتقريره حينئذٍ ان بعد تقرير الحاوي عدم الخلأ موقوف على محوى مّا فلا يلزم من عدم وجوب محوي خاص عدم

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦٧ .

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٢٨ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) نفس المصدر .

وجوب عدم الخلأ .

قال المحشّي : بان يقال المراد بالتلازم ...[١]

توجيه الدليل حينئذٍ ان عدم الخلأ مصاحب في الوجود للمحوي المعين فلو وجب عدم الخلأ ولم يجب المحوي المعين بل كان باقياً على إمكانه الصرف ولم يخرج الى الوجود لزم انفكاكهما وهو خلاف الواقع .

وفيه بحث لأن مقارنتهما ومصاحبتهما بحسب الزمان ففي زمان تحقق عدم الخلأ لابدّ أن يكون المحوي المعين أيضاً متحققاً لكن الكلام هاهنا في المرتبة ولا نسلّم ان المحوي المعين مقارن ومصاحب في المرتبة لعدم الخلأ ، بل المقارن والمصاحب له في المرتبة محوي مّا ، وعلى هذا لا يتمّ الدليل ، والقول بأنّه إذا كان الكلام في المرتبة فجواز انفكاك المتلازمين فيها لا دخل له بالمقام بل هو ايراد اخر يرد على اصل الدليل فلابدّ في جواب هذا الاشكال القويّ على طريق المحاكم من التمسك بما ذكره في جوابه على الطريق الظاهر .

قال المحشّي : لكن هذا التقرير قد علمت ...[٢]

قد علمت ان عدم التمامية مشترك بين التقريرين وتقرير المحاكم اولى واظهر وورود الايراد عليه اقلّ

قال المحشّي : إذ لو تحقق وجوب مطلق المحوي في تلك المرتبة[٣].

لا يخفى انه بعد ماكان الكلام في دفع الاشكال عن تقرير الشارح وفرض

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦٧ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦٨ ، حاشية النسخة .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦٩ .

انـه اراد اتـحاد المـتلازمين فـي نـحو الوجـوب لا حـاجة الى هـذا التـطويل والترديدات التي ذكره المحشّي بل يكفى ان يقال ان عدم الخلأواجب بالذات في مرتبة وجوب المحوي وملازمة سواء كان المحوي المعين او المحوي المـطلق ليس واجباً بالذات ضرورة نعم هذا التطويل والتـرديدات انـما يـلزم فـي دفـع الاشكال عن تقرير المحاكم فافهم.

قال المحشّي : فذلك الأمر لا يخلو اما أن يقتضي المطلق في ضمن ذلك الفرد فيرجع الكلام الى ما ذكرناه[١].

أي يلزم مقارنة وجـوب المـقدم[٢] مـع عـلته لان ذلك النـفس ومـعلوله للحاوي بالفرض وواجب مع وجوبه وأيضاً يلزم اجتماع العلتين عـلى مـعلول شخصى هو المحوي.

لا يقال : لعل ذلك الغير كـان عـلة لذلك الفـرد المـعين بـحسب المـرتبة والحاوي علة له بحسب الزمان.لانه ظاهر البطلان.

قال المحشّي : أو في ضمن فرد اخر فيلزم اجتماع المحويين في داخـل الحاوي.[٣]

التوهم السـابق جار هاهنا أيضاً مع جوابه من ظهور البطلان.

قال المحشّي : وبوجه أخـصر وجـوبه إمّـا بـالذات وهـو مـحال وإمـا

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦٩.

(٢) «ب» : المعلول.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦٩.

بالغير...[١].

قد عرفت ان هذا الترديد أيضاً لا حاجة إليه وما هو الوجه في الجواب اخصر ممّا ذكره.

قال المحشّي : وهو خلاف الفرض، إذ المفروض انّ علّة المحوي هو الحاوي ليس إلّا[٢].

لا أدري متى فرض هذا.

قال الشارح : فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلأ للمحوي المعلول[٣].

بعد ما قرر الشيخ أو لا انّ الجسم لا يصير علة لجسم إلّا بعد تشخصه ثم ذكر ان الحاوي إذا كان علة للمحوي كان مقدماً عليه بالوجود والوجوب ظهر قطعاً انّه اذا كان الحاوي علة للمحوي كان شخصه مقدما عليه بالوجود والوجوب[٤] وظاهر ان بعد فرض تشخص الحاوي يكون المعية بين المحوي وبين عدم الخلأ في داخل الحاوي ظاهرا فيصح حينئذ أيضاً المقدمة التي ادعاها بقوله : «لكن وجود المحوي وعدم الخلأ في الحاوي معاً مع ان صحة هذه

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٦٩.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٢، ص ٢٣٠.

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٢، ص ٢٢٢، في هامش «ث» : فرض هذا لما أشار إليه المحشّي آنفاً من أنّ الاحتياج إلى علّة غير الحاوي يكفي في المطلوب وهو إثبات العقل فالفرض ها هنا ليس إلّا إبطال كون علّة المحوي هو الحاوي ليس إلّا. فافهم. آقا جمال رحمه الله تعالى.

المقدمة لا يتوقف على الفرض المذكور لان هذه المقدمة هي ادعاء التلازم بينهما على تقدير تحصل الحاوي على ما يدل عليه قوله انما يكون علّة بعد التشخص وظاهر أيضاً ان بعد ثبوت تلك المقدمات يتم الدليل بمجرد الترديد الذي ذكره الشيخ اخيرا من دون ريبة ولا حاجة الى توسط ما توسط على ما ذكره الامام[1] فكيف يصح القول بان الاقتصار على ما ذكره الشيخ أوّلاً لا يفيد مقارنة عدم الخلأ للمحوي وانما يصح ذلك لو لم يدع الشيخ اولا ان الحاوي اذاكان علة لا بدّ ان يكون بعد تشخصه واما بعد ادعائه ذلك فلا مجال لهذا القول والعجب ان الكلام المتوسط أيضاً ليس إلّا ان تشخص الحاوي على تقدير علّيته للمحوى متقدم على المحوي بالوجود والوجوب ويكون حال المحوي معه الامكان وهو لا يزيد على ما سبقه بشيء[2] أصلاً فكيف لايتم الدليل بما سبقه ويتم به وهل هذا إلّا تحكم؟

قال الشارح: ثمّ لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ ...[3].

قد عرفت ان تحقق الملازمة بين عدم الخلأ ووجود المحوي انما يثبت بعد فرض تشخص الحاوي علة وهو ماخوذ في ما ذكره الشيخ فلا يلزم منه امتناع استناد للاجسام الى علة. إذ هذا الفرض المستلزم لتحقق الملازمة ليس في غير علية الحاوي للمحوي.

قال الشارح: فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسماً متشخّصاً.[4]

---

(١) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ٣٩.

(٢) «هـ»: لشيء.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٢، ص ٢٣١.

(٤) نفس المصدر.

قد ظهر ان التقيد موجود بدون هذا القول غاية مافي الباب ان يقال ان في هذا القول توضيحا وتاكيدا واما انه لا يتم الكلام بدونه فهو سقط من الكلام وسخف من القول والعجب من الشارح القول بمثل هذا ولعل حرصه على تصحيح كلام الشيخ يحمله على امثال ذلك لكن قد علمت ان تصحيح كلام الشيخ غير متوقف على هذا بل التوضيح والتاكيد أيضاً وجه مصحح كما ذكرنا فافهم.

قال المحاكم: لكن لما عبر عنهما بالعبارة الكلية وهي العلة والمعلول...[1]

أنت خبير بان الظاهر من السياق ان العلة والمعلول في كلام الشيخ هو الحاوي والمحوي كما هو المتعارف في مثل هذا الموضوع وبعد تسليم ان المراد العلة والمعلول مطلقاً والقول بانه اوردهما مطلقا وان كان المراد الحاوي والمحوي فيكون كالدليل عليه على ما قرره المحاكم لا شك ان التوهم الذي ذكره المحاكم لا مجال له أصلاً. إذ بعد ما قرر ان تشخص الحاوي علة وأنّه لابدّ ان يكون متقدماً على المحوي بالوجوب لان العلة مطلقا متقدمة على المعلول بالوجوب ثم ادعى المعية بين عدم الخلأ في الحاوي ووجود المحوي مشيرا الى أن التلازم بينهما بعد تحصل الحاوي متى يبقى مجال هذا التوهم وأيضاً وأيضاً قد ادعى الشيخ المعية التلازمية بين المحوي وعدم الخلأ في ضمن مقدّمة على حدة بقوله: «لكن ...» غاية الأمر أنّه كان بعدما فرض علية الحاوي للمحوي وقال: «إنّ المعلول له الإمكان في مرتبة وجوب العلّة لا الوجوب فإنّه بعده» وليت شعري أنّ هذا الفرض وهذا القول بأيّ وجه يصيران منشأً لهذا التوهّم الذي ذكره، كيف وهو لم يفرّع تحقّق المعيّة التلازمية بين المحوي وعدم الخلأ على ما سبقه حتى يكون مظنّة لهذا التوهّم، بل ادّعى هذه المقدّمة على حيالها، ولا مجال للتوهّم

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٣٠.

حينئذٍ ، وعلى تقدير صحة هذا التوهم[١] لا أدري كيف يرتفع بما ذكره في المتن[٢] ، إذ ليس ما ذكره إلّا انه لو فرض تشخص الحاوي علة كان للمحوي في مرتبة امكان لا وجوب وبمجرد ذلك ظاهر انه لا يرتفع هذا التوهم ولو فرض ارتفاع التوهم به فظاهر انه ليس لأخذ التشخص ، إذ لا شيء سواه صالحاً لذلك واحد التشخص كان فيما سبقه أيضاً وبالجملة الحكم بعروض هذا التوهم من الكلام السابق بعد ظهور ان المراد منه ماذا ثم الحكم بارتفاعه بالقول المتوسط عجب في عجب وصدور مثله عن مثل المحاكم اعجب وان كان الامر في نفسه سهلا .

قال المحاكم : لكنه قدم استثناء التالي عليها ففيها سوء ترتيب .[٣]

وقد علمت ان التقيد الذي ذكره حاصل قبل الاستثناء ولا مجال لتوهم خلافه .

قال المحاكم : حتى كأن الشيخ عقد الشرطية مطلقة أولاً ثم يوردها مقيدة معينة[٤].

---

(١) «هـ» ـ: في ضمن مقدّمة ... ـ هذا التوهّم .

(٢) «ب» : البين .

(٣) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٣ .

(٤) نفس المصدر ، وفي هامش «ث» : الظاهر أنّ غرض المحاكم مجرّد أنّ الإمام أيضاً قرّر الدليل بالطريقين السابقين أي طريق المعية وطريق التقدّم وإن كان ما ذكره من تقرير المعية مخالفاً لتقرير الشارح وإن اعتراض الإمام أنّما هو على التقرير الثاني ، ولا يرد على تقرير المعية أصلاً ، فلا وجه لإيراد الشارح له والجواب عنه وحينئذٍ فلا يظهر منه اشتباه ، نعم لو أمكن إجراء محصل اعتراض الإمام على تقرير المعية أيضاً فهو يصلح رفعاً لتشنيع المحاكم على الشارح وعذر الإيراد الشارح اعتراض الإمام والتصدّي لحلّه لكنه كلام آخر والغرض أنّه لا يظهر وقوع اشتباه من المحاكم في نسبة ←

لا يخفى ركاكته وسماجته بعدما اطلعت عليه.

قال المحاكم: قرر الامام الدليل بالطريقين المذكورين بان الحاوي ...[١]

لا يخفى انه وقع ها هنا للمحاكم اشتباه، توضيحه: ان في هذا المقام يمكن ان يكون بناء دليلهم على احد من الاشتباهين:

احداهما: وهو ظاهر كلام الشارح بل صريحه اشتباه في معنى التلازم وتوهم أنّ المتلازمين ما يمتنع انفكاكهما ولو في المرتبة أيضاً وحينئذ تقرير الدليل بان الحاوي على تقدير علية[٢] للمحوي يكون مقدماً على المحوي ويكون للمحوي في مرتبة وجوده ووجوبه الامكان لا الوجوب وعدم الخلأ لمّا كان واجباً لا يكون له في مرتبة الحاوي الإمكان، فيلزم جواز الانفكاك.

ولا يخفى أنّه حينئذٍ يمكن تقرير الدليل بعبارتين:

احداهما: ان يقال: لمّا وجب ان يكون المتلازمان لا يتخالفان[٣] بالوجوب والامكان فعدم الخلأ لما كان واجباً في مرتبة وجوب الحاوي لأنّه واجب بالذات ولا يمكن ان يكون ممكناً في مرتبة وجب أن يكون وجود المحوي أيضاً واجباً في مرتبته وهو ينافي امكانه.

وثانيهما: ان يقال لما وجب ان يكون للمحوي امكان في مرتبة الحاوي وجب ان يكون لعدم الخلأ أيضاً امكان في مرتبته وهو محال. والعبارتان قريبتان

الطريقين إلى الإمام فتأمّل. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(١) «المحاكمات» ج ٢، ص ٢٣.

(٢) كذا، والظاهر: علّيته.

(٣) «هـ» يختلفان.

وقد وقع في هذه الطريقة اشتباه آخر أيضاً وهـو ان الواجب بـالذات يـجب ان يكون واجباًفي كل مرتبة وقد سبق هذه الامور مشروحة .

وثانيهما : وهو ظاهر كلام الامام الاشتباه في معنى التقدم والتاخر والمعية وقياس ذاتياتها على الزمانيات واشتباه التلازم بالمعية وحينئذ أيضاً يمكن تقرير الدليل بعبارتين :

أحداهما : ان عدم الخلأ واجب لذاته والواجب لذاته لا يتأخر عن شـيء فيكون مع الحاوي ووجود المحوي لما كان ملازماً لعدم الخلأ كان معه وما مـع المعِ معٌ فيكون مع الحاوي أيضاً فلا يجوز أن يكون متاخراً عنه .

وثانيهما : ان وجود المحويّ وعدم الخلأ معان لتلازمهما فلو تقدم الحاوي على المحوي لتقدّم على عدم الخلأ أيضاً فكان عدم الخلا مـمكنة لذاتـه لكـن واجب لذاته وفي هذه الطريقة توهم أيضاً ان شيئاً اذا لم يكن متأخراً عن شيء كان معه وهاتان العبارتان اللتان ذكرناهما في الطريقة الثانية هما الوجهان اللذان ذكرهما الامام.[١]

وأما الطريقان اللذان ذكرهما المحاكم سابقاً فالطريق الأوّل منهما هو ما ذكرنا من الطريقة الأُولى ها هنا وقلنا : انّه ظاهر كلام الشارح بل صريحه ويمكن تقريره بعبارتين والطريق الثاني ظاهره انه هو الطريق الثاني الذي ذكرنا ها هـنا لكن بالعبارة الاخيرة فظهر انّ الامام ماقرر الدليل بالطريقين المذكورين سابقاً بل قرره بالطريق الثاني فقط لكنه بـعبارتين ويـحتمل حـمله أيـضاً عـلى الاولى وبعبارتيها لكنه بعيد .

---

(١) «شرحي الإشارات» ج ٢ ، ص ٣٩.

فإن قلت : لعل المحاكم مراده من الطريقة الثانية التي ذكرها سابقاً هو العبارة الثانية التي ذكرتها في الطريقة الاولى وحمل كلام الامام على الطريقة الاولى وبعبارتيهما فصح انه قرر الدليل بالطريقين المذكورين.

قلت : هذا مع بعده جدّاً يرد عليه انّه لا يصحّ حينئذٍ قوله بعد ذلك «ثمّ اعترض على الطريق الثاني»[1] وقوله : «واما الشارح فلم يوجه الدليل»[2] إذ على هذا حاصل الاعتراض اما وارد على الطريقين جميعا او لا يرد على شيء منهما فلا يصح انه اعترض على الطريق الثاني ولا أنّ الشارح قرر الدليل على الطريق الأوّل واورد الاعتراض الذي لا يورد عليه بل على الطريق الثاني واشتغل بحله غفلة عن توجيه الكلام او حرصاً على تخطئة الامام.

والحاصل ان الظاهر ان كلام الامام بناؤه على الطريقة الثانية التي ذكرناها بعبارتيها ومحصل اعتراضه وارد على العبارتين جميعا وان اورده ظاهراً على العبارة الثانية ويحتمل بعيدا حمله على الطريقة الاولى بعبارته إذ حينئذٍ اعتراضه إمّا وارد عليهما جميعا او لا يرد على شيء منهما فما ذكره المحاكم لا يستقيم على وجه أصلاً.

فإن قلت : على تقدير حمله على الطريقة الاولى يرد اعتراضه ام لا.

قلت : لا يبعد وروده بان يكون المراد منه ان ما مع المتاخر لا يجب ان يكون متأخراً وان ملازم الشيء لا يجب ان يكون متاخرا عما يتاخر عنه ذلك الشيء أي لا يجب إذا كان أحد المتلازمين متأخراً عن شيء، وكان له في مرتبة وجوب ذلك الشيء الامكان ان يكون الملازم الآخر أيضاً له في مرتبة وجوبه

---

(١) «المحاكمات» ج ٢، ص ٢٣١.

(٢) نفس المصدر.

الامكان بل يجوز ان يكون له الوجوب ، إذ المتلازمان يـجب ان لا يـنفكا فـي الزمان لا في المرتبة فافهم.

قال المحاكم : فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجهه.[١]

فيه بعد ما سبق انه يجوز ان يكون كلام الشارح على التنزل والاستظهار.

قال الشارح : فغير متوجه لدلالة المع[٢] في الموضعين ...[٣].

لا يخفى ان معلولي علة واحدة أيضاً متلازمان على ماهو المشهور لكن بناء كلام الشارح على مامر في النمط الأوّل من ان المتلازمين لايكفى ان يكونا معلولى علة ثالثة مالم يحدث تلك العلة علاقة ارتباط بينهما وقد مر الكلام فيه مشروحاً فراجعه[٤].

قال المحاكم : فكما انّ هذا يكون معللاً بالشرف وجب ان يكون ذلك[٥].

فيه بحث ، لأن العطف لا يقتضي تشريك المتعاطفين في جميع الاحـوال وهو ظاهر فتعليل المعطوف عليه بالشرف لا يستلزم تعليل المعطوف عليه أيضاً به وهو ظاهر إلّا ان يقال تقييد الحكم بالوصف مشعر بالعلية وأمره سهل ولا يبعد ان يقال ان نسبة دلالة عبارة الشيخ على التعليل الى المعطوف عليه والمـعطوف سواء ، فتخصّصها بالمعطوف عليه دون المعطوف تحكم إلّا ان يـقال تـخصيص الشارح بالنظر الى الخارج لابالنظر الى نفس العبارة فافهم.

---

(١) «المحاكمات» ج ٢ ، ص ٢٣١.

(٢) أي المعية.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣ ، ص ٢٣٢.

(٤) أي في الفصل الحادي والعشرون من النمط الأول.

(٥) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٣٢.

[الفصل الثاني والثلاثون من النمط السادس]

قال الشيخ : هب ان علة الجسم السماوي غير جسم[1].

تقييد الجسم بالسماوي ها هنا وفي السابق كأنّه لا وجه له، إذ الدليل الذي ذكره جار في كل حاو ومحو سواء كان سماوياً أو عنصرياً .

قال المحشّي : مع أنّ تعدّد الفاعل ...[2].

علاوة لقوله : «قلنا يجوز التعدد في العلل الناقصة» حاصلها ان تعدد العلل المستقلة لا يتصور لأن الفاعل على رأي الشيخ لا يتصور تعدده فلو تعدد العلل المستقلة لكان باعتبار تعدد غير الفاعل وقد قال المعترض انه في صورة تعدده يكون العلّة القدر المشترك فلو صحّ ما قال المعترض ارتفع التعدد عن العلة المستقلة مطلقاً وبطل «فإن قيل» رأساً ، وان لم يصح وكان تعددها باعتبار تعدد العلل الناقصة يصير جانب «قلنا» قوياً .

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣ ، ص ٢٣٣ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٢ .

[الفصل الرابع والثلاثون من النمط السادس]

قال الشيخ: فخلو مكانيها غير واجبي الوجود.[1]

الظاهر فعدم خلو مكانيهما.

[الفصل السادس والثلاثون من النمط السادس]

قال الشيخ: قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض[2].

قد عرفت ان هذا التقييد كانه لا فائدة فيه.

قال الشارح: ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجوداً بالفعل بصورته[3].

فيه نظر، لأن لزوم كون الفاعل موجوداً بالفعل وكون الجسم موجوداً بالقوة باعتبار المادة لا يستلزم ان لا يكون الجسم فاعلاً بمادته لان كون الجسم موجوداً بالقوة باعتبار المادة لا معنى له إلّا ان عند وجود الهيولى فقط

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣، ص ٢٣٦.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣، ص ٢٣٧.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣، ص ٢٣٨.

لا يوجد الجسم بالفعل بل لا بدّ من وجود الصورة وذلك لا يقتضي ان لا يوجد المادة بالفعل أصلاً وهو ظاهر فاذا وجدت المادة بالفعل باعتبار الصورة فلم لا يجوز ان يوجد حينئذ شيئاً لانّها موجودة بالفعل والايجاد لا يقتضي إلّا كون الموجد موجوداً بالفعل ولا يقتضي ان لا يكون فعليته من شيء آخر . نعم المادة بدون الصورة لا يجوز أن يوجد شيئاً أنّها ليست بالفعل حينئذٍ .

فإن قلت : إذا كان إيجاد المادة بعد وجود الصورة وحينئذٍ كان الجسم حاصلاً فكان التأثير بمشاركة الوضع ويتم الدليل .

قلت : غاية ما يسلم ان تاثير الجسم بنفسه والصورة الجسمية او النوعية انما هو بمشاركة الوضع . وأمّا تأثير المادة فلا بدّ له من بيان .

ثمّ لا يخفى انّ ما ذكره الشارح انّما يتمّ على رأي من يقول بانّ الموجود في الخارج هو الصورة فقط بمعنى ان المادة وجودها بالفعل وهو ان يصير عين صورة لا انه يكون في الخارج موجودان بالفعل : احدهما المادة والاخر الصورة لكن الظاهر ان لا يكون راى الشيخ هذا فافهم .

قال الشارح : والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول.[١]

فيه ان القابل لا يجب ان يحل فيه المقبول من حيث هو قابل لامطلقا وعلى هذا الاساس لا منافاة بين الفاعلية والقابلية لشيء واحد .

لا يقال : لما اعترفت بانه من حيث هو قابل لا يجب ان يحل فيه المقبول

---

(١) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣ ، ٢٣٨ .

ومن حيث هو فاعل يجب ان يحل فيه المقبول فقد ثبت ان الفاعلية والقابلية انما يكون من جهتين وهم لا يدعون ازيد من ذلك كما سيصرح به الشارح من انه يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا من جهتين.

إذ نقول: ما ذكروه [هو] ان الفاعلية والقابلية متنافيان لكن يصح اجتماعهما من جهتين كساير المقابلات وكلامنا في نفي التنافي بينهما حتى يحتاج صحة اجتماعهما الى حيثتين مختلفتين وحاصل ماذكرنا ان الفاعلية توجب الشيء والقابلية لا يوجبه وعدم الوجوب باعتبار القابلية لا ينافي الوجوب باعتبار الفاعلية حتى يحتاج اجتماعهما الى حيثيتين، نعم لو كانت القابلية موجبة لعدم وجوب المعلول لكانتا متنافيتين لكن ليس الامر كذلك وهذا كما اذا فرض ان زيداً كان فاعلا لشيء وكان كاتبا ولم يكن لكتابته مدخل في ذلك الشيء فحينئذ نقول فاعليته موجبة لوجود ذلك الشيء وكتابته ليست بموجبة له وبذلك لا يلزم ان يكون الفاعلية والكتابة متنافيين ويحتاج في تصحيح اجتماعهما الى حيثيتين فافهم.

قال الشارح: فكذلك ما يصدر عنها بعد قولها.[1]

فيه انّه ممنوع كيف وهم يقولون انّ الصورة شريكة علة المادة فافهم.

قال المحشّي: ولا يلزم من مجرد ذلك ان يكون بمشاركة الوضع.[2]

أي وضع ذلك الجسم ولو سلم فلا يلزم ان يكون بمشاركة وضعه مع ما يؤثّر فيه وكانه لم يذكره اعتمادا على ما ذكر في نظيره ويمكن ان يجعل

---

(١) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣، ٢٣٩.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٢.

اللام في الوضع والاضافة في وضع ذلك الجسم للعهد أي وضعه مع ما يؤثر فيه الذي هو المقصود في الاستدلال وحينئذ يكون هذا المنع متضمنا للمنعين معا.

قال المحشّي: لكن النفس أنما جعلت خاصة بجسم بسبب أنّ فعلها ...[1].

توقف جميع أفعال النفس على البدن ممنوع والإيراد عليه مشهور مستنداً بالكرامات وخوارق العادات.

قال المحاكم: على ان علية احدهما كافية في الاستدلال[2].

إذ نقول: انّ الجسم لو كان علة للهيولى فلابدّ له من وضع معها لكن ليس للهيولى وضع قبل وجودها وكذا الصورة.

فإن قلت: لا يلزم ان يكون الوضع للجسم بالنسبة الى ماهو اثره والا فلا يجوز ان يوثر أصلاً، إذ كل أثر لا وضع له قبل وجوده.

قلت: لا نقول انه لا بدّ ان يكون له وضع بالنسبة الى الاثر بل انه لا بدّ ان يكون له وضع بالنسبة الى شيء اخر حتى يوثر فيه بايجاد شيء فيه والهيولى اذا كانت اثراً للجسم فلابد ان يكون قبل وجودها شيء له وضع بالقياس الى الجسم حتى يوجد الجسم الهيولى فيه وليس قبل وجود الهيولى شيء كذلك واما الصورة فهي وان كان قبل وجودها يمكن ان يكون الهيولى موجودة فكانت لها وضع بالقياس الى الجسم لكن لا بدّ ان يكون الوضع حال التأثير وحال ايجاد الصورة لماكان حال وجود الصورة ففى هذه الحالة يكون وضع الهيولى

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٣.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٤٠.

بهذه الصورة الموجودة في هذه الحالة لما ثبت ان وضع الهيولى في كل حال بالصورة الحاصلة فيها لا بالصورة السابقة مع ان الوضع لا بدّ ان يكون سابقاً على الصورة .هذا خلف ، هذا حاصل ما سيذكره المحاكم بعد ذلك بقوله : «فنقول تبين ...»[١].

وفيه نظر ، لأن غاية ما سلّمنا من دعوى بداهتهم في الحكم أو استقرائهم انه لابد من حصول وضع بين الجسم وما يؤثر فيه متصل بالتاثير اما انه يتوقف على وضع في حال التاثير فلا .

فإن قلت : هذا غير نافع ، إذ لو فرض انه كان بين جسمين وضع ونسبة خاصة وزال ذلك الوضع بينهما في حال فهل يجوز أن يؤثر في هذا الحال احدهما في الآخر ؟ ، لا شك انه لا يجوز . فظهر ان الوضع السابق غير كاف ولا بدّ من الوضع حال التأثير .

قلت : غاية ما يسلّم انّه يلزم أن يكون وضع حال التأثير وامّا انه يتوقف عليه التأثير فلا ، فحاصل ما يسلّم انه لا بدّ في تاثير الجسم في شيء واحد له وضع خاص بالنسبة الى ذلك الجسم حال التاثير لكن كون ذلك الوضع موقوفاً عليه للتأثير ممنوع والبداهة والاستقراء لا يفيد انه فتدبر .

قال المحشّي : أقول : لم يثبت فيمّا مر إلاّ أنّ النفس لا يكون معلولاً حتى يصدر عنه أول الاجسام[٢].

هذا الكلام لا يخلو عن غرابة اما اولا فلانه ظاهر ان مراد المحاكم انه يثبت

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٤١ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٣ .

بهذا الدليل الاخير ان النفس ليست علة إذ لا معنى بعد ثبوته بهذا الدليل على ما صرّحوا به إحالته على ماسبق وماسيذكره المحشّي من انه لو كان مراده ذلك لكان ينبغي ان يذكر النفس مع الهيولى والصورة لكنه ذكرها مع الجسم والواجب فوقه جدا لان[1] الجسم أيضاً يثبت بهذا الدليل عدم علّيته بل هذا الدليل[2] انما يثبت عدم العلية اولا في الجسم وبتوسطه في الهيولى والصورة إذ المقدمة التي ادعوها من توسط الوضع في التاثير انما هي في الجسم وذكروا ان الهيولى والصورة أيضاً كذلك لانهما يوثران بوساطة الجسم على ماصرح به المحاكم فضم النفس مع الجسم كيف صار قرينة ، مع ان مراده ثبوت عدم علية النفس بالدليل السابق على ان اثبات عدم علية الجسم مطلقا بالدليل السابق ليس بطريق البرهان لان عدم علية المحوي ثبت في الدليل السابق بطريق الخطاب على ما صرح به الشارح في غير موضع والطريق البرهاني على عدم علّيته مطلقا هو هذا الدليل الأخير فلا معنى أصلاً لاحالة عدم علية الجسم في ذيل هذا الدليل الى الدليل السابق .

وأمّا ثانياً : فلأنه سلّمنا ان مراده الحوالة على ماسبق لكن أي ضرورة في جعل الحوالة حوالة على الطريقة الثالثة لاثبات العقول حتى يرد عليه ما اورده ، لِم لم يجعلها حوالة على الدليل الأول في الطريقة الرابعة مع كونه اقرب وقد اثبتوا فيه عدم علية النفس للجسم مطلقا ولأجزائه حتى يرد عليه ما

---

(١) كذا .

(٢) في هامش «ث» : هذا ظاهر كلام المحاكم هاهنا والأنسب تقرير الشارح للدليل أن يقال إنّ هذا الدليل ينفي علّية الجسم للجسم بأنّ تأثير الجسم لا يكون بمادته بل إنما يكون بصورته ويشترط في تأثير الصورة بالمعنى الشامل للنفس الوضع فهذا الدليل ينفي علّية الجسم والمادة والصورة والنفس وإذا لم تجر عليه الواجب أيضاً للجسم تعيّن أن يكون علّية العقل فتدبّر . آقا جمال رحمه الله تعالى .

ذكره فافهم.

قال المحشّي: لكن لو كان مراده ذلك لينبغي ان يذكر النفس مع الصــورة والهيولى[1].

قد عرفت ما فيه مشروحاً.

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٤.

[الفصل السابع والثلاثون من النمط السادس]

قال المحاكم: والسؤالان لا يردان إلّا على الشارح[1].

انت خبير بانّه لا فرق في الحكم الثاني بين كلام الشيخ والشارح.

[الفصل التاسع والثلاثون من النمط السادس]

قال الشارح: ونقدم له مقدمة فنقول[2].

لا يخفى انه اذا صح صدور الكثرة عن الواحد بهذا الوجه فلا حاجة الى اخذ الجهات المتكثرة في العقل بالوجه الذي ذكره الشيخ لان في هذا الوجه غنية عنه فلعل الشارح ليس غرضه ها هنا توجيه كلام الشيخ هذا بل انه ابدى وجها لامكان صدور الكثرة عن الواحد من قبل نفسه لكن سوق كلامه لا يدل على

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٤٢.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٢٤٤، وفي هامش «ت»: لا يخفى أنّ الشيخ حكم بأن يكون ... [ها هنا غير مقرّ في الأصل] الآخر هو بسط ذلك الواحد وهو يحتمل الوجهين فزاد أنّها صادرة عن الواجب وهو ظاهر في فاعلية الواجب لها سيما بعد تغيير الأسلوب في الثالث وحكمه بأن السماويات صادرة عن هذه الجواهر فكلام الشارح في الثاني أيضاً ظاهر فيما فهمه المحاكم وأورد عليه السؤال بخلاف كلام الشيخ فافهم. آقا جمال رحمه الله تعالى.

ذلك .

ثمّ ان هذا الوجه اولى من وجه الشيخ حيث انه لا يلزم منه توسيط الجهات الاعتيادية في صدور الموجود الخارجي وأيضاً لا بدّ في تصحيح تكثر الجهات من نحو هذا الاعتبار والا لزم ان يكون الجهات أيضاً في كل مرتبة واحـدة فـلا يمكن تحقق كثرة الموجودات في مرتبة واحدة، إذ لو تم دليلهم على ان الواحد لايصدر عنه الكثرة لكان جاريا في الامور الاعتبارية أيـضاً ولااخـتصاص له بالموجودات الخارجية وظاهر ان هذهالجهات ليست مما لايستند الى شيء واذا كان الاضطرار حاصلا الى اخذ هذا الاعتبار في تصحيح تكثر الجـهات فـلم لم يكتف به في تكثر الموجودات أيضاً مـن دون التـمسك بـالجهات الاعـتبارية فافهم .

قال المحشّي : أمّا الأول فلما تقرّر في المشهور أنّ ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه ، والثبوت هو الوجود.[1]

فيه نظر ، لأن أمّا أولاً : فلان هذه المقدمة ممنوعة على ما هو المتداول بين اهل التحصيل .

وأمّا ثانياً : فلانه على هذا يلزم على ان يكون الموجود أيضاً متاخرا عـن الوجود .

وأمّا ثالثاً : فلان الانسان لا ثبوت له للانسان وانما هو مجرد اعتبار فقط لا تحقق له فـي نـفس الأمـر .

وأمّا رابعاً : فلانه قد تقرر بينهم ان الماهيّات ليست مجعولة له أي لم يجعل

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٤.

الجاعل الانسان انساناً وهذا مناف له .

وأمّا خامساً : فلأن هذه المقدمة اما ان يراد بهاان الثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء ، أي على كون هذا الشيء ثابتاً او انه فرع على اصل وجود ذلك الشيء مع قطع النظر عن انتسابه إليه فان كان الأوّل فظاهر أنّه بعد فرض الشيء ثابتا لا معنى لعدم كون هذا الشيء في هذه المرتبة إذ الضرورة حاكمة بأنّه إذا لم يكن[1] في هذه المرتبة لايصح ان يقال ان الوجود للانسان في هذه المرتبة وان كان الثاني فمع انه خلاف مقتضى المقدمة اذ المقدمة لو اقتضت امراً ها هنا لاقتضت الأمر الأول وأما الأمر الثاني فليس مما يكفي مقتضاها ويجهد في تحصيل مبتغاها وهو ظاهر نقول لا شكّ انه اذاكان الوجود حاصلا في مرتبة من دون ان يكون منتسبا الى الماهيّة فظاهر انه يكون حينئذ موجوداًبراسه ثم بعد اعتبار الماهيّة موجودة يحصل امران في الخارج: ماهيّة ووجود من دون رتبة[2] على ما ذكره المحاكم ، نعم لو قيل : ان الماهيّة امر اعتبارى ينتزع من الوجود والأمر المتأصّل هو الوجود على ما هو رأي بعض سواء قيل بوحدة الوجود على ما ينسب الى الصوفية اولا فحينئذ يمكن القول بان الوجود امر متحقق في الخارج من دون الانتساب الى الماهيّة لكن الظاهر ان الشيخ والشارح لا يقولان بذلك فافهم .

قال المحشّي : لأنّ العقل يتصوّر الماهية معراة عن جميع مايغايرها ثمّ يصفها بالصفات من الوجود وغيره[3].

---

(١) «هـ» : في هذه المرتبة ، وكيف يعقل أن يقال إنّ الوجود للإنسان في مرتبة وليس الإنسان إنساناً .

(٢) «ب» : ريبة .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٤.

فيه بحث ، لأن أخذ العقل الماهية معراة عن الوجود وحكمه باتصافها بـه وكونه وصفا لها اما امـر نـفس امـرى له مـطابق فـي الواقـع او انـه مـن قـبيل الاختراعات كانياب الاغوال ونحوها .فان كان الثاني فمع انه بـاطل ضـرورة ان العقل يجد الامر كذلك كسائر الامور التي يجدها واقعيا لا انّه يخترعه ويلعب به لكان[1] وجـدان العقل مما لا عبرة به ،فيرتفع الامان عن البديهيات والنظريات فيؤل الامر الى السفسطة ويختلّ سلطنة العقل ويتسلط يأجوج الهرج والمـرج على اقليم الواقع ونفس الامر لامحصل لاعتباره وبناء شيء عليه كما لا يخفى وان كان الأوّل فلابد ان الوجود وصفا للماهيّة متاخرا عنها في الواقع كما هو في نظر العقل لتطابقهما وتوافقهما فلامعنى لان الوجود مقدم على الماهيّة في الواقع ومؤخر عنها في نظر العقل والحاصل ان الفرق بين العـقل والواقـع فـي التـقدم والتاخر بين الماهيّة والوجود بحسبهما مما لا مساغ له في نظر العقل .

إلّا أن يقال : ليس المراد ان العقل يحكم بان صـفة الوجـود صـفة قائمـة بالماهيّة في الواقع حتى يقال ان حكمه مطاع يتبع فيجب ان يكـون الامـر فـي الواقع أيضاً كذلك ولامعنى لمخالفته له بل ان العقل يحكم بان الماهية موجودة قطعا لا ان الوجود صفة قائمة بالماهية بها متاخرة عنها وحينئذ يجوز ان يكون الامر في الواقع على نحو ان يكون الوجود امراً مـتأصلاً مـقدماً عـلى المـاهيّة ويكون الماهيّة موجودة به من دون قيام وتابعية للوجود .

وعلى هذا معنى ان الماهيّة مقدمة في العقل ليس إلّا ان العقل يلاحظها اولا معراة عن الوجود ثم يحكم بذلك الحكم فقد صح ان الماهيّة متقدمة على الوجود في العقل ومتاخرة في الواقع من دون ان يلزم عدم تطابق حكم العـقل والواقـع

---

(١) «ب» ولو كان .

لكن لا يخفى عليك ان العقل يحكم بصفتيه الوجود وقيامه بالماهيّة على نحو سائر الاوصاف، إذ لافرق بديهة بين حكمه بان لزيد الأبوة والفوقية والكتابة ونحوها وبين حكمه بان له الوجود والتحصل والتحقق وسائر مرادفاته من اللغات الاخرى كـ«هستى» و «بودن» لا انه يحكم بانها موجودة فقط من دون ان يحصل عنده حقيقة الامر في موجوديته أهي بقيام الوجود او بغيره إلّا ان يقال: هب انه يحكم بصفته وقيامه بالماهية لكن ذلك لا يستلزم الحكم بتاخره عن الماهيّة في الواقع، إذ ثبوت الصفة للشيء ليس فرع ثبوته في نفسه، بل هو مستلزم له فيجوز ان يكون الوجود صفة للماهيّة قائمة بها مع كونه متقدما عليها في الواقع كما في الصورة بالنسبة الى الهيولى لانها أيضاً صفة قائمة بها عندهم مع قولهم بانها متقدمة عليها في الخارج وعلى هذا لا محذور أيضاً في كون الوجود متقدما على الماهيّة ومؤخراً عنها بحسب العقل بالمعنى المذكور الذي ذكرنا لكن لا يذهب على من له ادنى مسكة أنّ انكار كون العقل يجد الوجود صفة قائمة بالماهيّة كما يستنبط من لفظه هب كانه مكابرة وبعد الاعتراف به القول بتقدمه على الماهيّة في الوجود مستلزم للقول بكونهما امرين في الخارج قطعا ومنعه سفسطة حينئذ اذ الصفة اذا كانت موجودة في الخارج فموصوفها لا بدّ ان يكون موجوداً اخر، إذ لامعنى لكونهما موجودين بوجود واحد، ولا يكون الموصوف امرا منتزعا من الصفة على ما ذكرنا من الاحتمال سابقاً فلم يبق إلّا ان يكون الموصوف موجوداً على حياله أيضاً كالصفة فتدبر.

قال المحشّي: لأن القول بكون الشيء انسانا متأخر عن كونه موجوداً[1].

قد عرفت حقيقة الحال.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٤.

قال المحشّي : نقول : قد صرح الشيخ بتقدم الطبيعة لا بشرط شيء كالجنس على الطبيعة بشرط شيء.[١]

لا يخفى انه لا يفهم من كون الشيئين موجوداً بوجود واحد وكون احدهما مع ذلك متقدما بالذات على الآخر إلّا أن أمراً بسيطاً يكون موجوداً في الخارج والعقل يحلله الى معنيين من دون ان يكون كل منهما منفرداً وممتازاً برأسه عن الآخر نظير أجزاء الجسم المتّصل الواحد فان الوهم يحلل الجسم الى جزئين ويحكم بوجودهما ويحكم أيضاً بان كلا من الجزئين ليس موجوداً ممتازا عن الآخر وكذلك المعاني الغير المحسوسة مثلا الانسان موجود في الخارج على بساطة ويحلله العقل الى معينين الحيوان والناطق ويحكم بوجودهما لكن لا على وجه الامتياز والانفراد والظاهر انه لامحذور فيه وتقدم احدهما حينئذ على الآخر ان كان التقدم بمعنى الأحقية فلاخفاء فيه لكنه معنى مزيف وان كان بالمعنى المتبادر فلابعد فيه أيضاً، إذ يجوز ان يحكم العقل بان تعلق الوجود الواحد كان بهذا المعنى ثم بذلك مع كونهما غير ممتازين في الخارج.

وإذ قد تقرّر هذا فنقول لامعنى لكون الماهيّة والوجود متحدين في الوجود ، إذ على هذا يجب ان يكون امر واحد في الخارج ، ويحلّله العقل إلى الماهية والوجود ويحكم بأنّهما موجودين بوجود واحد ، وليس كل منهما ممتازا عن الآخر في الوجود وحينئذ لا بدّ ان يكون للوجود وجود اخر ويكون حكمه حكم الماهيّة في ذلك المعنى وان فرض صحة تعلق ذلك الوجود به اولا ثم بالماهية ولا يكون فرق بينهما في كيفية الموجودية ولا اظنك في مرية من هذا فصار الوجود اذن كماهيّة من الماهيّات في ان وجوده بعروض امر اخر وهو

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٤.

الوجود والقائلون بان الوجود امر متاصل في الخارج لا يقولون به بل يقولون إنّ موجوديته بذاته .

وان أشكل الامر على بعض منهم الذين لا يقولون بوحدة الوجود وانه عين ذات الواجب والماهيّات الممكنة كلّها اعتبارات وشؤون له ، بل يقولون بالوجودات الخاصّة المتحقّقة في الماهيّات في الفرق[1] بينها وبين الوجود الذي هو عين ذات الواجب بزعمهم ، إذ الوجودات الخاصة لما كانت موجودة بذاتها فكيف يحصل الفرق بينها[2] وبين الواجب ويتمحّلون في دفعه بان الفرق بينها وبينه تعالى بانها مفاد العلّة دونه وانت خبير بانه لا محصل له إذ المفادية حاصلها ليست إلّا الموجودية فاعترفوا بكونها موجودة بامر اخر من حيث لايشعرون واما البعض الآخر الذين يقولون بذلك القول[3] فلا اشكال عليهم من هذه الجهة ، وعلى هذا اذا كان الوجود متاصلاً فلا محيص عن القول باحد امرين ، إما ان الماهيّة أمر اعتباري ينتزع من الوجود وهي من شؤونه واعتباراته سواء قيل بالطريقة المنسوبة الى الصوفية أو لا كما أشرنا إليه سابقاً وهو خلاف ما يظهر من طريقة الشيخ والشارح ، وإمّا أنّهما موجودان في الخارج متميزان ، فيرد ما اورده المحاكم ، ويرد على هذا امر اخر أيضاً وهو ان البديهة حاكمة بخلافه ضرورة ان كل موجود ليس بموجودين فافهم .

قال الشارح : فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود[4].

---

(١) في هامش «هـ» : متعلق بـ«وإن اشكل» .

(٢) في هامش «هـ» : أي الوجودات الخاصة .

(٣) في هامش «هـ» : أي بوحدة الوجود وانه عين ذات الواجب ، والماهيّات الممكنة كلها اعتبارات وشؤون له .

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣، ص ٢٤٥ .

ان اراد انها في الخارج تابعة لامر متحقق هو الصادر عن المبدأ وهو الوجود فممنوع. وما ذكره من الدليل لا يدلّ عليه لان كون الماهية لو لم يفعلها المبدا لم يكن شيئا لا يدلّ إلّا على ان المبدا الأوّل لو لم يوجد الماهيّة لم يكن موجوداً فما يلزم منه ان يكون وجودها بسبب اتحاد المبدأ وهذا لا يجدي في مطلوبه من تأخر الماهيّة عن الوجود وان اراد أنّ موجودية الماهيّة باعتبار الوجود بمعنى ان معنى موجوديتها انه يعطيها المبدا الوجود ويفيض عليها ويصيرها متصفة به فهو ممنوع لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الوجود أمراً متأصلاً متحققاً في الخارج ويكون الماهيّة تابعة له، إذ ثبوت الشيء للشيء لا يقتضي ثبوت الثابت فيجوز ان يصير الماهيّة موجدة بوجود ولا يكون ثابتاً في نفسه كما يصير أباً بالأبوة التي لا وجود لها في نفسها.

لا يقال: الأمر الاعتباري كيف يمكن أن يصير سبباً لوجود الماهيّة.

لأنّا نقول: إنّا لا نقول ان هذا الأمر الاعتباري سبب للموجودية بل سببها أنّما هو الفاعل، بل نقول: معنى موجوديتها أنّه يقوم هذا الاعتباري بها وسبب هذا القيام هو الفاعل ومجرد كون الموجودية بهذا المعنى لا يقتضي ان يكون هذا الامر القايم موجوداً متاصلاً كما لا يخفى.

فإن قلت: الماهيّة اذا كانت معدومة ثم وجدت فلاشك في ان هناك تغيّراً وتبديلاً واذا لم يكن الوجود امراً متحققا ولم يكن في الخارج حال الوجود إلّا الماهيّة فقط فلم يكن في حال الوجود تغيير إذ الماهيّة في الحالين واحدة وليس أمر اخر.

قلت: ان اردت بالتغيير لا بدّ ان ينضم الى الماهيّة امر متحقق حال الوجود فهو اول النزاع وان اردت اعم من ذلك فلا نسلم انه ليس هناك تغيير بل التغيير

حاصل باعتبار انه كان معدوماً فصار موجوداً وهو تغيير فاحش.

فإن قلت: كيف يصير موجوداً.

قلت: ان تسال عن ان الموجودية بحسب مافهم العقل منها أي شيء فجوابه ظاهر، إذ هو انه يقوم الوجود بالماهيّة في نفس الامر على ما ذكرنا، وان تسال عن أنّه كيف يقوم الوجود بها مع انه ليس امراً موجوداً متحققا فقد عرفت ان قيام شيء بشيء لا يقتضي وجود القائم كقيام الاضافات ونحوها او انه كيف يقوم بها مع انها لا وجود لها، فان اردت انه لا وجود لها حال القيام فليس كذلك بل هي حال القيام موجودة، وان اردت انه لا وجود لها قبل القيام فذلك امر لا حاجة إليه ولا وجه للسؤال عنه أصلاً. والحاصل ان الموجودية أيضاً كسائر الاتصافات والقدر الذي يمكن أن يصل العقل إليه فيه يمكن أن يصل إليه فيها أيضاً فان كان امراً لا يمكن الوصول إليه فيها فلا يمكن الوصول إليه فيه أيضاً ألا ترى ان بعد القول بانضمام الوجود المتأصّل أيضاً الى الماهيّة مثل هذا السؤال باق هذا وأمّا توجيه كلام الشارح بما ذكره المحشّي فقد عرفت حاله مشروحاً.

قال المحشّي: لكن من حيث العقل يكون[1].

قد مرّ القول فيه بما لا مزيد عليه.

قال المحشّي: بل المراد اتصاف الماهيّة بهما[2].

هذا الوجه مع انه يرد عليه ما ذكره بعينه وكان دفع ايراد المحاكم به من قبيل دفع الفاسد بالافسد يتجه عليه انه قد مران تقدم الماهيّة على الوجود في

---

(١) لم أجد هذه العبارة في «حاشية الباغنوي».

(٢)«حاشية الباغنوي» ص ٥٧٥.

العقل ليس إلّا باعتبار ان العقل يلاحظها معراة عن الوجود ويحكم عليها بعد ذلك بالوجود لا التقدم بحسب الواقع ، كيف وقد صرّح الشارح بأنّ الأمر بالعكس في الواقع فعلى هذا لا يكون اعتبار التقدّم والتأخّر بين الوجود والإمكان ، و [ليس] الوجود والإمكان والوجوب وغيرها أيضاً بحسب العقل إلّا بهذا المعنى أي يكون الملحوظ فيه ان العقل كيف يكون حاله في ملاحظة هذه الامور وانها ينبغي ان يكون مقدما في الملاحظة وانها يكون موخراً لا التقدم والتاخر الواقعى فظاهر انه على هذا يكون الوجود متقدما على الامكان ضرورة ان العقل يتصور اولا طرفي النسبة ثم النسبة وكيفيتها هذا ثم لا يخفى ان اعتبار التقدم والتاخر بين هذه الامور بحسب العقل كما ذكرنا وان كان صحيحا لكنّه لامحصل له في هذا المقام ولا يفيد فائدة أصلاً فما ادرى بالباعث للشيء على هذا الاعتبار وكانه لتوضيح الحال ورفع الاشتباه[١] بين الاعتبار الواقعى والاعتبار العقلى والا فالظاهر ان ذكر التقدم والتاخر بين هذه الامور بحسب الواقع أيضاً مما لا مدخل له في المقام اذ المقصود يحصل بمجرد تحصيل تلك الجهات والاعتبارات ولا حاجة الى بيان تقدمها وتاخرها ومرابتها فافهم.

قال المحشّي : وثانيهما مايكون تابعا للوجود[٢].

لا يخفى سخافة هذا القول اذ ظاهر ان تابعية الصفة للوجود ليس باعتبار

---

(١) في هامش «ث» : الظاهر أنّ غرض الشارح من هذا التفصيل أن يفرع عليه السرّ في تقدّم المادة على الصورة كما سيصرح بذلك في آخر البحث بقوله : «ولأجل كون الماهية متقدّمة على الوجود من حيث العقل متأخّرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدّمة على الصورة من وجه متأخّرة عنها من وجه» ولأجل كون الوجود أقرب إلى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدّم العلية على المادة. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٦.

نفس الوجود فقط بل باعتبار انه وجود الموصوف فالموصوف له مدخل البتة في المتبوعية كيف وهو الاصل وتابعية الصفة للوجود باعتبار أنّ الموصوف ما لم يكن موجوداً لا يمكن اتصافه بها فتدبر .

قال المحشّي : وقع التعقل مع نفس الماهيّة[١].

لا يخفى شناعته .

قال المحشّي : والوجوب والامكان التابعان للماهية وقعا في المرتبة الثالثة [٢].

قد اعترف المحشّي آنفاً بان الوجوب والإمكان متقدمان على الوجود في الواقع فكيف يحكم ها هنا بانهما متاخران عن الماهيّة المتاخرة عن الوجود وهل هو إلّا تلاعب بالعقل احكامه .

قال المحشّي : قلت تعقل بعض الذات عين الذات[٣].

على هذا يجب ان يجعل تعقل الذات على تقدير جعل الهوية مقدمة على الوجود في اولى المراتب لا ثالثهما وهو ظاهر .

---

(١)«حاشية الباغنوي» ص ٥٧٦.

(٢) نفس المصدر . وفي هامش «ث» : يمكن أن يقال : اتحاد التعقل مع الذات أنّما هو في الخارج لا في الاعتبار العقلي بل العقل يعتبره صفة لها وتقديم الهوية على الوجود أنّما هو في الاعتبار العقلي وحينئذٍ فلا يلزم جعل تعقل الذات في ذلك الاعتبار في أولى المراتب فاعتبر . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(٣)نفس المصدر .

[الفصل الاربعون من النمط السادس]

قال المحاكم : والانسب ان اعتبر في الوجود الخارجي ان يجعل الوجود في المرتبة الاولى والماهية في المرتبة الثانية[1].

قد عرفت ما فيه .

قال المحاكم : والامكان والتعقل للذات لانهما موقوفان على الوجود والماهية[2].

قد ظهر ان تاخير الامكان عن الوجود غير صحيح بل الامكان مقدم عليه .

قال المحاكم : والوجوب والتعقل للغير[3].

الوجوب أيضاً سابق على الوجود .

قال المحاكم : وان اعتبر الوجود العقلي[4].

ما ذكره هاهنا مستقيم . ثم لا يخفى انّ ما ذكرنا من ان الوجوب والامكان مقدمان على الوجود وهو على تقدير ان لايجعل الوجود امرا حقيقيا متاصلا اما

---

(١)«المحاكمات» ج ٣، ص ٢٧٦.

(٢)نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر .

(٤) نفس المصدر .

اذا جعل كذلك وقيل ان الماهيّة من اعتباراته او انه متحد معه في الوجود فحينئذ لا يجب تقدم الامكان والوجوب على الوجود نعم يتقدمان على موجودية الماهيّة كما لا يخفى على انه لا يبعد حينئذ أيضاً تقدمهما على الوجود إلّا اذا قال احد بالطريقة المنتسبة الى الصوفية او بما هو المشهور من ذوق المتالهين فافهم.

قال المحشّي : فإن قلت : الوجوب والامكان كما كان صفة للماهية فكان صفة للوجود أيضاً[١].

قد تكرر في كلامه الاشارة الى أنّ الصفة متاخرة عن الموصوف وهو محل كلام كيف وهذا التقدم من قبيل التقدم بالطبع وما فيه التقدم في هذا التقدم الوجود وقد اعترف المحشّي به أيضاً فيما قبل وعلى هذا كيف يصح تقدم الماهيّة على الامكان والوجوب تأخّر مع وجودها عنها وكانه يجعل المحشّي ما فيه التقدم فعلية الذات على ما ذكر في بعض المواضع وانت خبير بان الفعلية لا محصل لها إلّا الوجود فالظاهر انه اما ان لا يعترف بان الموصوف لا بدّ ان يتقدم على الصفة او لا يسلم ان ما فيه التقدم ضروري فتأمّل.

قال المحشّي : وبما قرّرنا وحققّنا يظهر لك التميز بين الصحيح والفاسد مما ذكره صاحب المحاكمات عند قوله والانسب[٢].

بما قررناه وحققنا ظهر لك التميز بين صحيح ما ذكره المحشّي وفاسده.

قال الشارح : فالأشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الأوّل[٣].

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣، ص ٢٤٧.

فيه نظر، إذ لا دليل على ان لا يوجد في العقل الأوّل سوى هذه الامور الستة ثم لايجوز ان يوجد فيه جهات واعتبارات لايحصى بل يجوزان يوجد فيه جهات غير متناهية على ان يستلزم كل جهة من هذه الجهات الستة جهة وهكذا الى غير النهاية ولامحذور لجواز التسلسل في مثل هذه الامور.

لا يقال: ان الجهات المتكثرة اما من قبيل السلوب او الاضافات والشارح قد ذكر فيما سبق وسيشير أيضاً أنّ السلوب والإضافات لا يتحقق إلّا بعد تحقق طرفي الاضافة والمسلوب والمسلوب عنه فعلى هذا لايمكن تحقق الجهات التي لا يحصى في العلل الاولى.

لأنّا نقول: انحصار الجهات في المسلوب والاضافة غير ممنوع ولو سلم فتوقفهما على تحقق الطرفين ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول ان الواجب تعالى والعقل موجودان فيمكن ان يحصل للعقل اضافات كثيرة إليه تعالى ولا نسلّم انحصار اضافته إليه باعتبار التعقل فقط وأيضاً يمكن اضافته الى تلك الجهات التي يقولون بتحققها فيه وبعد اللتيا والتي نقول لاادرى كيف صار العقل الثاني بمجرد تاخره عن العقل بمرتبة واحدة ذا جهات متكثرة بعدد اجزاء الفلك الثامن وكواكبه التي لايحصيها إلّا الله مع كون جهات العقل الأوّل المتقدم عليه بمرتبة منحصرة في ست وهل هذا شي يستحق ان يصغى إليه عاقل.

قال الشارح: لا يمكن إلّا من هذا الوجه.[1]

قد عرفت ان الوجه الذي ذكره الشارح في كيفية صدور الكثرة عن الواحدمغن عن هذا الوجه مع سلامته عن التكلفات التي في هذا الوجه وكان

---

(١) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣، ص ٢٤٧.

الشارح لم يذكر شيئا بناء على ما الزمه على نفسه من ان لا يتعرض للمباحثة مع الشيخ وكان في ذكره ذلك الوجه اشارة لطيفة الى الاعتراض علـى الشـيخ ولم يصرح به التزاما للشرط واعتمادا على فهم الناظرين .

قال الشارح : لأن المعلول الأوّل عبارة عن مجموعهما معاً[١].

كان الظاهر منه أيضاً ان الوجود امر متحصل حقيقي .

قال الشارح : إشارة إلى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين.[٢]

الامكان والوجود او الهوية والوجود أو جميعها بناء على جعل الامكـان والهوية بمنزلة امر واحد.[٣]

قال الشارح : ولاجل كون الماهية والامكان عدميين فـي ذاتـيهما ـ إلى قوله : – فهذا ما أردنا بيانه[٤].

---

(١) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣، ص ٢٤٧.

(٢) نفس المصدر.

(٣) في هامش «ث» : فيه غفلة فإنّ المراد بهما كما يظهر من التأمّل في الشرح هو الإمكان والتعقل للذات وأمّا الهوية والوجود فلم يعدّا من الحالات بل جعلا مقوّمين فلا تغفل . آقا جمال رحمه الله تعالى .

لكن كلام الشارح في شرح قول الشيخ «ويجوز أن يكون للآخر تفصيل» ظاهره يوافق ما ذكره والدي طاب ثراه فإنّ ظاهره أنّه حوّل أحد الأمرين اللذَين ذكرهما الشيخ الماهية أو الإمكان والآخر الوجود ولكن يمكن حمله على أنّ أحد الأمرين هو الإمكان لكن لما كان ذلك حـال المـاهية قـبل الوجود أضاف إليه الماهية أيضاً والأمر الآخر هو التعقل لذاته الذي هو حاله بعد الوجود فذكر الوجود والتعليلين اللذين ذكرهما بناء على أنّ الأمر الآخر هو حالة بعد الوجود لا أنّ الوجود هو الأمر الآخر وكان قول الشارح : «أعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل» يشعر بما ذكرنا فافهم . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(٤) نفس المصدر ص ٢٤٩.

لا يخفى وهن هذه الكلمات وضعفها.

وقال المحاكم: فان أراد صدور الكل بالذات فلا دليل عليه[١].

قد ذكروا الدليل عليه في موضعه وان اراد ان دليلهم غير تام فها هنا ليس موضع هذا الكلام بل موضعه حيث اقاموا هذا الدليل وأيضاً غرض الشارح دفع تشنيع أبي البركات عنهم[٢] وهو قائل بان الواجب نسبة الكل الى المبدأ الأول فلا وجه للقول من قبله بانه لادليل على ذلك ولو قيل انه ليس من قبله بل من قبل نفسه فيصير الكلام اجنبيا عن البحث فافهم.

قال المحاكم: ولعل هناك سرا لم يرد التصريح به[٣].

لا يخفى ان المقام ليس مقام ان يقال ان ها هنا سرا، إذ لا غموض فيه ولا اشكال وانما هو امر واضح لان أبي البركات قال: انهم يجب ان يسندوا الكل الى الواجب فلم اسندوا بعضها الى غيره[٤].

قال الشارح: انّهم أيضاً قائلون بان الجميع مستند الى الواجب.[٥]

وإيجادهم منه لكن المتوسطات كشرايط والآت وإسناد الإيجاد إليها وايجادهم على سبيل المجاز والتوسع اعتمادا على ما أسسوه في موضعه وعلى هذا أي سرّ في المقام وأيّ غموض فيه سواء قلنا ان دليلهم الذي ذكروا في اسناد الوجود مطلقاً الى المبدا الأوّل تامّ أو فافهم.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٤٩.

(٢) «كتاب المعتبر في الحكمة» ج ٣، ص ١٦٢.

(٣) «المحاكمات» ج ٣ ص ٢٤٩.

(٤) «كتاب المعتبر في الحكمة» ج ٣، ص ١٦٢.

(٥) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٥١.

قال المحاكم : والجواب عن الاخرين ان علم الشيء بنفسه[١].

فيه ان هذا لا يصلح جواباً عن السؤال الثالث لأنّ علم العقل الأوّل فرضنا انه نفسه فعلم ان العقل الثاني ان كان نفس العقل الأوّل بان يكون بطريق الحضور فالاشكال قايم بعينه وان كان صورة مساوية له فكذلك أيضاً لان الامور المتساوية لايمكن ان يكون اثارها مختلفة ولعل مراده انه اذا كان علم العقل الأوّل مثلا بنفسه عين ذاته وعلم العقل الثاني به صورة متساوية له ، لم يكن العقلان متساويين لان الاول موجود خارجي والثاني موجود ذهني،وكان الأولى الايماء بذلك إذ استنباط هذا من كلامه خفي .

قال الشارح : والجواب ان المقصد الأوّل ...[٢].

لا يخفى ان هذا الجواب ذكره الامام ورده بما سينقل الشارح بعد ذلك عنه بانكم لو قنعتم بمثل هذه الكثرة في العقل لم لا يجوزونه في الجواب[٣] وعلى هذا لاوجه لذكر هذا الجواب في مقابلته بل كان يجب ان يكتفي برد ايراده الآخر .

قال الشارح : وهذا خبط وقع منه[٤].

انت خبير بانه ليس من الخبط في شيء، إذ الدليل الذي ذكروه على ان الواحد لايصدر عنه إلّا واحد لو تم لدل على انه لا يجوز ان يصدر عن الواحد امر متكثر بحسب الذهن أيضاً والتفرقة تحكم .

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٥٠ .

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣، ص ٢٥١ .

(٣) «شرحى الاشارات» ج ٢، ص ٤٨ .

(٤) «الاشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي ج ٣، ص ٢٥٢ .

قال المحشّي : وعلى الأوّل كـان يـتوقف عـلى وجـود المـنسوب اليـه بالضرورة في طرف الاتصاف [١].

الضمير المستتر في يتوقف اما راجع الى الشيء الذي فرض توقفه عـلى الاضافة كما هو الظاهر ، أو إلى كون الخارج أو نفس الأمر ظرفاً لنفس الإضافة على بعدٍ ، و ايا ما كان لا يصح الكلام اما الثاني فظاهر لان كون الخارج او نفس الامر ظرفا لنفس الاضافة اما يرجع الى اتـصاف المـوصوف بـالاضافة أو إلى وجود الموصوف في نفسه ، أمّا بطلان التوقف في الثاني فظاهر والا يلزم توقف الشيء على نفسه ، وفي الأوّل لايصح دعوى أيضاً فـيه، إذ لو صـحت دعـوى التوقف فلاشك انها ليست بضرورية كيف وكثير من المـحققين عـلى ان ثـبوت الشيء للشيء لا يتوقف على ثبوت ذلك الشيء وان كان يستلزمه والعـجب ان المحشّي أيضاً معترف بذلك كما يظهر من اقاويله فكيف يدعى أيضاً هاهنا فـي خلافه وحمل الضرورة على القطع أيضاً ليس بمفيد كما لا يخفى .

وأمّا الأوّل فتوقف ذلك الشيء على وجود المنسوب إليه انّما يـثبت بـعد ثبوت توقف الاتصاف على وجود الموصوف ، وقد عرفت حاله فكيف يـدعي الضرورة فيه .

ولو قيل : ان المنسوب إليه فيما نحن فيه هو الفاعل ولاشك في توقف ذلك الشيء عليه فلا يضرنا بل ينفعنا وهو ظاهر .[٢]

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٧ .

(٢) في هامش «ث» : إذ فيه اعتراف بعدم التوقف على وجود المنسوب إليه مطلقاً وليس غرضنا إلّا ذلك ولا يخفى أنّ التوقّف على وجوب المنسوب إليه أنّما ذكره المحشّي هاهنا استطراداً إذ لا دخل له في الرد على كلام المحاكم إذ لا ضير في التزام التوقف على وجوب المنسوب إليه الذي هو المبدأ هاهنا ←

قال المحشّي : وأما وجوب وجود المنسوب فيقتضيه أيضاً...[١]

إن أراد أن الاتصاف بالإضافة يتوقف على وجوب المنسوب فمنعه ظاهر، وما صرّح به الشيخ في الهيات الشفاء ليس هو التوقف بل الاستلزام فقط وان أراد الاستلزام فمع تسليمه غير كاف في المقام إذ حالة إيجاد الصادر الأول يجوز تحقّق أمر غير ذات المبدء تعالى وغيره من علوم العقل مثلاً، نعم، لا يجوز تحقّق أمر في مرتبة أو متقدّماً عليه .

قال المحشّي : فقد ذكر بعض المحقّقين أن ليس مرادهم العدم الصرف.[٢]

فيه نظر، إذ لا نسلّم ان ليس مرادهم ذلك وما ذكره من أنّه لا يوجب تكثراً في ذات الفاعل ففيه انّ التكثر في الذات بذاتها غير لازم وانكار التكثرة فيها بالاعتبار باعتبار السلب الصرف غير معقول .

قال المحشّي : أي قوة وجوده فيقتضي أمراً موجوداً .[٣]

ان أراد انّه يقتضي أمراً موجوداً في الخارج فممنوع، إذ لا نسلّم ان القوة أمر وجودي وان أراد الوجود في نفس الأمر فيكفي فيه وجود الموصوف الذي هو منشأ انتزاعه ولو ادعى ان تكثّر المعلول لا بدّ فيه من أُمور متكثرة موجودة

وإنّما مناط الرد على كلام المحاكم هو ما ذكره من أقتضاء وجود المنسوب أيضاً وعلى هذا فبعد حمل كلامه على الاحتمال الأول والقول بأنّ المنسوب إليه فيما نحن فيه هو الفاعل ولا شكّ في توقف ذلك الشيء عليه يستقيم الكلام ويندفع الإيراد عنه . نعم جعل نداء كلامه عليه لا يخلو عن بعد وأمّا أنّ ذلك لا يضيرنا بل ينفعنا فلا أرى له وجهاً فتأمّل . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٧ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر .

فأني يسمع وأيضاً على هذا أي حاجة إلى هذا التطويل والفرق بين السلب والاضافة وإبطال كلّ منهما بوجه على حدة على ما فعله المحشّي فافهم .

قال المحاكم : واعلم أن غرضهم ليس أنّ تكثر الموجودات.[١]

لا يخفى أنّ هذا مخالف لظاهر كلام الشيخ بل صريحه لأنّ كلام الشيخ في هذا الفصل مصرّح في حصر صدور التكثر في هذه الجهة حيث قال : «فمن الضرورة إذن أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي...»[٢] إلى آخر ما قاله لأنه ادعى الضرورة في انّه لا بدّ ان يكون جوهر عقلي وجرم سماوي وادّعى انّه لا بدّ أن يكون هذا من جهتين فيه وادّعى انّه لا يكون جهتان فيه إلّا من جهة ما ذكره من الإمكان والوجوب وعقله لذاته وعقله لغيره ، والحمل على التمثيل ليس بمستقيم لأنّه قال : «ولا حيثيتي اختلاف هناك إلا ما كان ...» ، وهذا لا يحتمل التمثيل كما لا يخفى وكلامه في الشفاء أيضاً كذلك لأنّه قال بعد ما ذكر انّ الجسم لا يجوز أن يصدر عن المبدء الأول تعالى بلا واسطة : «فبالحري أن يكون عن المبدعات الأُول سبب اثبته يجب أن يكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت ولا يكون في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلّا على ما أقوله»[٣].

ثمّ ذكر هذه الأمور التي ذكرها هناك من الإمكان والوجوب والتعقلين وهذا أيضاً ظاهر ، بل صريح في الحصر ، فليت شعري أن المحاكم من اين فهم ما ادّعاه وما ذكره سابقاً من التأويل في كلام الشيخ من ان مراده بالوجوب الوجوب بحسب الظن ففيه ما فيه فافهم .

---

(١) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٥٣ .

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٤٣ .

(٣) «الالهيات من الشفاء» ص ٣٩٥ .

قال الشارح : إذ استند شيئان أحدهما أتمّ وجوداً من الآخر إلى سببين كذلك... .[١]

لا يخفى انّ وجود مسببين وسببين لا مدخل له في هذا الحكم وليس مآل ما ذكره بالحقيقة إلّا إلى ان الناقص لا يمكن أن يكون سبباً للتام وهذا هو الذي منعه الإمام[٢] وقال : ان الشيخ أيضاً شنّع على من قال به فذكر هذا الكلام في مقابلته لا ينفع في دفع المنع ودفع التناقض من كلامي الشيخ ، ثمّ لو قلنا إنّه يدّعي الضرورة في دفع المنع فعلى تقدير صحته أيضاً لا يرفع التناقض من كلامي الشيخ ولعل هاهنا شيئاً لا نفهمه .

قال الشارح : وهو لم يجزم أيضاً بذلك .[٣]

أنت خبير بان ظاهر كلامه في هذا الكتاب وفي الشفاء الجزم بذلك لأنّه قال في هذا الكتاب : «ثمّ يجب أن يكون الأمر الصوري...»[٤] إلى آخر ما قال وهذا ظاهر ، بل صريح في الجزم به وقال في الشفاء بعدما قرر التثليث في العقل : «والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة فيكون اذن العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها... »[٥] إلى آخر ما قال : وهذا أيضاً ظاهر في الجزم فما ذكره الشارح ليس إلّا من باب التصلب في دفع الاعتراض عن الشيخ .

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٥٢ .

(٢) «شرحي الإشارات» ، ج ٢ ، ص ٤٩ .

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٥٣ .

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٤٨ .

(٥) «الالهيات من الشفاء» ص ٣٩٥ .

[الفصل الحادي والأربعون من النمط السادس]

قال الشارح: ولا شرط وجودي ولا عدمي.[1]

ما أقاموا برهاناً تاماً على عدم الشرط العدمي ولا بدّ منه ولعلّه لزوم النقص في ذاته تعالى حيث يحتاج في فاعليته إلى أمر آخر وفيه ما فيه.

[الفصل الثاني والأربعون من النمط السادس]

قال الشارح: وأن يكون اشتراك مادتها.[2]

فيه نظر لأنّ مادتها المشتركة أمر ثابت بذاته يكفيه وجود العقل فقط فأي حاجة لها إلى الأحوال المشتركة بين الأجرام السماوية.

قال المحاكم: ولمّا كان للأجرام السماوية ...[3]

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٥٤.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٥٦. في هامش «ت»: أي يكفي فيها ذلك كما قال الشارح إنّ ما يختلف فيه مبدأ تهيئها للصور المختلفة فلا حاجة إلى مقتضى الطبيعة الخامسة أصلاً وقوله: «وفيه أيضاً» اعتراض على ذلك الكلام من الشارح وأنّه لا يصح أيضاً لما ذكره فافهم. آقا جمال رحمه الله.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٥٦. في هامش «ت»: وسنشير إلى توجيه جواب المحاكم وتتميمه فيدفع ←

هذا لا يجدي في تتميم ماذكره الشيخ لأنّه ادّعى انّ المادة العنصرية يفيض من العقل باعانة الأحوال المشتركة بين الأجرام السماوية كما يفيض صورها بإعانة الأحوال المختلفة وعلى ما ذكره المحاكم يلزم أن يكون فيضان المادة أيضاً بإعانة الأحوال المختلفة لا الحالة المشتركة.

قال المحشّي: وإنّما كان كذلك لأنّ نفس الطبيعة الخامسة أمر ثابت...[1]

قد عرفت أن المادة لا حاجة لها في نفسها إلى أمر آخر غير العقل واحتياجها من قبل الصورة يسده الأحوال المختلفة التي للأجرام السماوية فلا حاجة إلى الطبيعة الخامسة ومقتضاها أصلاً فافهم.[2]

قال المحشّي: غير متجدد الأحوال.[3]

فيه ما فيه.

قال المحشّي: فلا تكون كافية في استناد أمر غير ثابت متجدد الأحوال

← النظر فإنّ الطبيعة الخامسة متحركة فكيف يكون أمراً ثابتاً غير متجدّد الأحوال، والظاهر أنّ المحشّي أراد بالأحوال الأحوال التي توجب التغير والحركة في محلّها في حد، وظاهر أنّ الطبيعة الخامسة أمر ثابت غير متجدد الأحوال بهذا الوجه. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٩.

(٢) في هامش «ث»: كان بناء كلام المحاكم على ما ذكره من توقف وجود الهيولى على صورة مّا لا صورة معينة فحينئذٍ لما كان للأجرام السماوية مدخل في إحداث الصورة فكان للقدر المشترك بينها مدخل في صورة مّا فكان له مدخل في وجود المادة واختلاف الصورة بإعانة الأحوال المختلفة أي خصوص كلّ صورة بإعانة حاله خاصّة، فيتم كلام الشارح وكأنّه حمل كلام الشارح في جواب «فإن قيل» على هذا الوجه لا على ما سنذكره في توجيهه إذ لو حمل عليه فلا حاجة في دفع السؤال إلى ما ذكره فتأمّل. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٩.

إلى أمر ثابت غير متجدد.[1]

أيضاً فيه ما فيه.

قال الشارح: بل هي مُعينة في جعل ذلك الوجود.[2]

ولا يخفى أن أصل القابلية[3] للتعين بالصورة وللحركة سواء كان في الحقيقة أو في العوارض حاصل للمادة بنفسها ولا حاجة فيه إلى أمر وأمّا خصوصيات القابليات للتعينات والحركات الخاصة فيكفي فيها اختلاف أحوال الاجرام السماوية بأن يعدها حال لقبول صورة ثمّ حال آخر لقبول صورة أُخرى وهكذا من دون حاجة إلى الطبيعة والمشتركة في السماويات ومقتضاها كما مرّ إليه الاشارة غير مرّة وفيه أيضاً أنّ مدخلية حركة السماء في تعين المادة وحركتها في حدّها أيضاً غير مستقيم لأنّ معنى تلك المدخلية ليس إلّا أن لها مدخلاً في حدوث الصورة المختلفة فيلزم أن يكون للأُمور الجسمانية مدخل في وجود جزء الجسم وقد حكموا بامتناعه فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٧٩. في هامش «ث»: إذ الهيولى أمر ثابت وبما ذكرنا من مراد المحشّي يدفع هذا أيضاً فإنّ الهيولى غير ثابت متجدد الأحوال بالمعنى الذي ذكرنا كما صرّح به الشارح بقوله: «وهذه الأجسام مؤلفة من هيولى مشتركة بصورة مختلفة» كان كلّ واحدة منها قابلاً للتغير والحركة في حده ووجّهه المحاكم بما وجّهه هذا لو حمل الأمر الغير الثابت على أصل الهيولى وأمّا إذا يحمل على قابليتها للتغير ولالحركة في حده كما يظهر من كلام الشارح في جواب «فإن قيل» فكونها أمراً غير ثابت متجدد الأحوال أظهر. فتدبّر. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٥٧.

(٣) في هامش «ث»: يمكن أن يقال إنّ القابلية وإن نسلّم كونها حاصلة لتلك المادة بنفسها لكن أمكن للمفارق أن يوجد بدلها مادة لا يكون لها تلك القابلية فلعلّ الطبيعة الجسمانية كانت معنية في إيجاد خصوص تلك المادة لا مادة أخرى غير قابلة فافهم. آقا جمال رحمه الله تعالى.

قال الشارح: كما مرّ.[١]

لا يخفى انّ ما مرّ يخالف ما ذكره لأنّ ما مر هو قوله: «فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيؤها للصور المختلفة»[٢].

وأنت خبير بان هذا صريح في انّ أصل وجود المادة بسبب الحركة الدورية المشتركة وتهيّؤها للصور المختلفة بسبب اختلاف الحركات والأوضاع

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٥٧، في هامش «ث»: كان هذا الكلام من الشارح إشارة إلى المراد من الكلام السابق وأنّ المراد منه مدخلية مقتضى الطبيعة الخامسة في وجود المادّة المشتركة أي في اشتراكها لا في أصل وجود المادة كما أشار إليه هناك أيضاً بقوله: «أولاً وأن يكون اشتراك مادتها ...» وعلى هذا الوجه فلا منافاة بين الكلامين والعجب أنّ والدي طاب ثراه سيذكر عن قريب أن هذا الكلام من الشارح بيان للمراد من الكلام السابق وها هنا أورد ما أورد فتأمّل. لكنّه عبّر هاهنا عن اشتراكهما بكون ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة، إذ عند اشتراكها يقبل التغير والحركة ولو لم يكن مشتركة لم يقبل ذلك ولما كان الغرض من اشتراكهما قابليتهما للتغير والحركة فتأثير الطبيعة الجسمية في جملتها قابلة للتغير والحركة هذا والمراد بتهيؤها للصور المختلفة ليس تلك القابلية والمراد بإعانتها ليس كونها شريكة للعلة الموحدة حتى يبطل لما ذكروه من عدم جواز تأثير الجسمانيات بالجسم وأجزائه بل إعانة بوجه ما مثل أن يكون علم المفارق باشتراك تلك الطبيعة مرجحاً لاشراك مادة مشتركة ويحمل التأثير في كلام الشارح وحينئذٍ فلا يبطل بما ذكره هذا إذا حمل كلام والدي طاب ثراه على ما هو ظاهره من الحكم بعدم الحاجة إلى الإعانة المذكورة وأمّا لو أورد الإيراد على سبيل المنع وأنّه ربما كانت القابلية المذكورة لازمة بالمادة بنفسها وكان المفارق بنفسه علّة لهما فلا حاجة إلى مؤثر فيهما فلا يتّجه ما ذكرنا نعم يمكن أن يقال: إنّ ما ذكروه يمكن أن يكون بنائه على ما هو الأولى والأليق إذ الأولى والأليق بحال الثابت أن يكون معلولة ثابتاً لا شائبة للتغير فيه إلّا أن يكون بمدخلية أمر المتغير وحينئذٍ لا يتوجه عليه المنع المذكور فافهم. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٥٦. أقول: ليس مراد الشارح المحقّق هذا الكلام بل مراد ما تقدم في الفصل الخامس والعشرين من النمط الأول حيث قال: «وهاهنا سرّ آخر».

وهو ينافي ما ذكره هاهنا وهو ظاهر .

قال الشارح : أفاض من هذا المفارق صورة خاصة .[١]

فيه ما اشرنا إليه في الحاشية السابقة من انّه لا يجوز ان يكون لحركة السماء مدخل في حدوث صور العناصر وإلّا لزم جواز الخلأ على ما ذكروه في دليل امتناع كون الحاوي علّة للمحوي لأنّ الحركة حينئذٍ كانت في مرتبة متقدّمة على وجود المحوي فكان المتحرك الحاوي أيضاً كذلك ويلزم منه ما ذكرنا على زعمهم .

لا يقال : انّ الحركة سبب للاستعداد فيكون متقدّماً بالذات على الاستعداد والاستعداد متقدّم بالطبع على الصورة لكن في مرتبة وجود الاستعداد لا تلازم بين المحوي الذي هذه الصورة صورته وبين عدم الخلأ لأنّ في هذه المرتبة يكون عدم الخلأ متحقّقاً في ضمن محويّ آخر لأنّ الاستعداد سابق على هذا المحوي وفي زمان الاستعداد يتحقّق المحوي بصورة أُخرى فلا يلزم المحذور المذكور على زعمهم .

لأنّا نقول : هب انّه كذلك الأمر في الاستعداد لكن نقول : الاستعداد لا بدّ من وجوده وعدمه[٢] في حصول ما يستعد له فينقل الكلام إلى عدم ونقول انّ عدمه كوجوده موقوف على الحركة ومرتبة عدمه متقدّمة على مرتبة الصورة وظاهر ان في هذه المرتبة يتحقّق التلازم بين عدم الخلأ ووجود المحويّ الذي

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٥٧ .

(٢) في هامش «ث» : لا بدّية عدمه غير ظاهر ولو سلّم فإنّما يسلّم عدمه بعد حصول ما لم يتعدّ له أمّا قبله فلا وعليك بالرجوع إلى ما سبق من المحاكم في تعيين زوال الاستعدادات عند حصول الوجودات وما أفاده والدي طاب ثراه في الرد عليه حتى يتّضح لك ما ذكرنا فارجع وتدبّر . آقا جمال رحمه الله تعالى .

هذه الصورة صورته ويتم الدليل فافهم.

قال المحشّي: أقول: فيه نظر، أمّا أولاً فلأنّ ذلك منقوض بما مرّ.[١]

فيه نظر لأنّ الشارح صرّح بعد ذلك القول الذي نقله المحشّي بأن المراد من هذا القول ليس ان طبيعة السماء وحركتها لها مدخل في إفاضة وجود المادة بل في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التعين والحركة في حده» وعلى هذا لا انتقاض لأنّ مراد الشيخ انّه لو اسند تلك الصور النوعية التي للعناصر إلى حركة الفلك على النحو الذي ذكر الكندي[٢] ومن تبعه لا بدّ أن يكون الحركة متقدّمة

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٠، في هامش «ث»: لا يخفى أنّ النقوض على ظاهر ما قرّره المحشّي ليس نقضاً على ما أورده الشيخ علي الكندي لأنّ ما أورده عليه هو لزوم أن يكون الجسم متحركاً لجسمية بدون صورة نوعية وظاهر أنّ في النقوض المذكورة على ظاهر تقريره لا يلزم ذلك المحذور بل يلزم حدوث المادة وكذا حدوث الأنواع المتوالدة لما ذكره من الوجهين وهو غير المحذور الذي أورده الشيخ علي الكندي فكان المحشّي جعل النقوض نقوضاً للمقدمة التي عليها بناء كلام الشيخ وهو أنّه إذا حصلت الصور العنصرية بحركة الفلك فيلزم أن يكون في قدر من زمان حركته خالياً عن التصور فإنّه يرد عليه النقض بأنّه لو صحّ ذلك فيلزم أن يكون الهيولى في قدر من زمان الحركات السماوية التي جعل اختلافها مبدأ لتهيّؤها للصور المختلفة خالية عن الصور فيلزم أن لا يكون موجودة فيلزم حدوثها. وكذا الكلام في النقضين الآخرين فما ذكره والدي طاب ثراه من أنّه على ما ذكره الشارح من المراد بالقول السابق لم يجعل الشيخ للحركة السماوية مدخلاً إلى آخر ما أفاده لا يرد عليه بل بناء النقض أيضاً على ما ذكره الشارح في المراد بإفاضة مادة فيها رسم صورة العالم إفاضة وجود المادة بل إفاضة الصور المرتسمة فيها بناء على ما ذكره سابقاً من أنّه يكون ما يختلف فيه مبدأ تهيئها للصور المختلفة فيلزم أن يكون من قدر من زمان الحركة خالياً عن الصور كلها فيلزم المحذور المذكور وما أفاده من: «أنّ غاية ما يلزم منه ...» هو الحل الذي ذكره المحشّي فلا إيراد عليه وأمّا لو حمل على إفاضة أصل وجود المادة فلا يلزم منه إلّا حدوثها وهو لا يناسب لنقض ما ذكره الشيخ ولا يناسبه الحلّ المذكور أيضاً بل يكون جوابه في ما أفاده والدي رحمه الله في الحاشية الآتية بقوله: «نعم يمكن أن يكون ...» ويرد عليه ما أفاده بقوله: «ولا يخفى ...» فتدبّر. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٢) الفصل السابع من الفنّ الثاني من «طبيعيات الشفاء» الطبعة الحجرية، ج ١، ص ١٧٦.

عليها فلا بدّ أن يكون قبلها المادة مع الصورة الجسمية فقط وهو محال لاستحالة خلو المادة عن الصورة النوعية كما يستحيل خلوها عن الصورة الجسمية وهذا ظاهر لا سترة به ولا يرد عليه شيء سوى ما ذكره المحاكم وأجاب عنه وأما النقض الذي ذكره المحشّي فغير وارد لما عرفت ان الشيخ لم يجعل للحركة السماوية مدخلاً في وجود المادة حتى يلزم تقدمها عليها ويلزم المحذور عندهم من كون المادة حادثة وإنّما جعلها دخيلاً في التعينات والحركات التي للمادة ولا يلزم منه محذور، إذ غاية ما يلزم منه أن يكون قبل كلّ تعين وحركة للمادة حركة للفلك وهكذا وهذا ليس بمستحيل عندهم.

قال المحشّي: وكذا ينتقض بما مرّ من الشارح من أنّ اسخان الشمس وغيرها صار سبباً لفيضان الصورة النارية.[1]

هذا ايضاً كالنقض السابق في عدم الورود وكذا النقض الأخير كما ستعرف.

قال المحشّي: وأمّا ثانياً فبالحلّ وهو أنّ اللازم ممّا ذكره خلوّ المادة عن كلّ صورة.[2]

لا يخفى انّ هذا الحل انّما يجري في الصورتين اللتين ذكرهما في النقض الثاني والثالث ولا يجري في النقض الأول وفيما ذكره الشيخ أما جريانه في الصورتين المذكورتين فظاهر، إذ غاية ما يلزم منها أن يكون كل تركيب وكل مزاج حركة وكيفية ولا فساد فيه على رأيهم وأما عدم جريانه في النقض الأول

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٠.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٠.

فلأنّ المادة العنصرية واحدة ثابتة عندهم دائماً فلا معنى لتقدم الحركة عليها بهذا النحو الذي ذكره المحشي ، إذ لا تعدد فيها حتى يقال ان قبل كل فرد حركة .

نعم ، يمكن أن يكون الحركة شرطاً لوجود أمر قديم بان يكون جزءاً منها أو الحركة التوسطية شرطاً لوجوده ولعلّه لا يلزم منه محذور ، وأمّا على ما قرّره المحشّي فلا معنى له .

ولا يخفى ان مدخلية الحركة في وجود المادة بهذا النحو الذي ذكرناه أيضاً مما لا يجوز عندهم بناء على ما بين الشيخ ان للجسمانيات لا يجوز أن يكون مدخل في وجود الجسم وأجزائه ، فجواب هذا النقض إنّما هو بما ذكرنا من ان مرادهم بمدخلية الحركة في وجود المادة ماذا على صرّح به الشارح[1] وحينئذٍ يجري فيه الحل الذي ذكره المحشّي وأمّا عدم جريانه فيما ذكره الشيخ فلان الصور العنصرية ليست صوراً متعّددة متعاقبة حتى يقال انّ كل صورة مسبوقة بحركة وهكذا إلى غير النهاية .

فإن قلت : انهم لا يدعون ان تلك الصورة قديمة كيف وقد يستحيل بعضها إلى بعض فكيف يمكن أن يكون قديمة وعلى هذا يجوز ان يكون قبل تلك الصور صور أُخرى وهكذا .

قلت : هذا هو الذي ذكره المحاكم وأجاب عنه بانّ هذه الصور النوعية العنصرية قديمة بالنوع عندهم وليس قبلها صورة أُخرى[2] .

---

(١) في هامش «ث» : لو أورد النقض فيجري فيه الحل الذي ذكره المحشّي وقد عرفت أنّ المحشّي أيضاً أورد النقض على ذلك فالحل الذي ذكره متّجه فتذكّر . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(٢) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٥٨ .

فإن قلت : لا يلزم أن يقول يتقدّم صورة عليها لا من نوعها ، بل يجوز أن يكون قبل كلّ صورة صورة أُخرى من نوع هذه الصور .

قلت : امّا ان كان قبل الصورة النارية التي لكرة النار مثلاً صورة نارية أو صورة أُخرى من صور العناصر ولا يتصوّر الأول ضرورة ، وعلى الثاني ينهدم بنيان ما أسّسه الكندي ومن تبعه لأنّهم أسندوا اختلاف تلك الصور بالقرب والبعد من الفلك وحركته على النحو الذي فصّله الشارح وعلى هذا اختل ذاك المعنى كما لا يخفى .

قال المحاكم : ثمّ يزول تلك الصورة .[1]

فيه ، أنّه مناف لما تقرّر عندهم من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه .

فإن قلت : يجوز أن لا يكون تلك الصورة المتقدّمة قديمة ، بل يمكن أن يكون قبلها صورة أُخرى وهكذا .

قلت : هذه الاختلافات بالسبب فيها حينئذٍ ولا بدّ لهم من اسنادها إلى الحركات السماوية لكن لا على النحو الذي ذكروه في هذا الوجه فثبت ان اختلاف صور العناصر ليس وجهه منحصراً فيما ذكروه وليس غرض الشيخ إلّا هذا إذ الظاهر أنّهم ذهبوا إلى ان اختلاف صور العناصر بهذا الوجه فقط إلا انّ للمادة العنصرية كانت صور متخالفة متعاقبة إلى غير النهاية بسبب اختلاف الحركات السماوية وساتقرارها في زماننا على هذه الصور الأربعة لأجل السخونة والبرودة الحاصلة لها من قرب الحركة وبعدها وحينئذٍ فإيراد الشيخ وارد عليهم ولا يجدي ما ذكرته .

---

(١) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٥٨ .

قال الشارح : قال : والأشبه أن يكون الأمر.[1]

فيه بحث لأن الاستعداد الذي يحدث من أربعة أجرام أو عدة منحصرة في أربعة جمل في المادة المشتركة أمّا أن يكون سابقاً على الصورة النوعية فيلزم على الشيخ أيضاً ما الزم على الكندي[2] ومن تبعه من خلو المادة من الصورة النوعية ، وامّا أن يكون سابقاً على خصوص الافراد بمعنى ان كلّ صورة يكون مسبوقة باستعداد إلى غير النهاية فحينئذٍ يلزم أن يكون قبل هذه الصورة النوعية الأربعة صور أُخرى مخالفة لها وهو ينافي ما عندهم[3] من أنّها قديمة بالنوع إلّا ان يقال : يجوز أن يكون قبل هذه الصور صور أُخرى من هذا النوع بان يكون لكرة النار مثلاً قبل هذه الصورة النارية صورة الهوائية مثلاً وهكذا لكن يرد عليه حينئذٍ انّه لا حاجة على هذا إلى أخذ الأربعة الأجرام أو أربعة جمل إذ يجوز أن يسند اختلاف الصور بهذا النوع إلى حركة جرم واحد مع انّ الظاهر من كلام الشيخ أنّ لهذا الأخذ مدخلاً في تصحيح المقام وأيضاً يرد على هذا انّ عندهم ان صور تلك العناصر يطلب المكان بالطبع فلو كان لكرة النار مثلاً قبل هذه الصورة صورة الماء مثلاً للزم أن يكون صورة الماء في ذلك الزمان طالباً لمقرّ فلك القمر بالطبع وفى زماننا طالباً لهذا المكان الذي فيه في هذا الزمان وهو محال قطعاً ولو قيل : مراده انّ الأربعة الأجرام أفاضت على المادة ما يهيّؤها للصورة لا بمعنى انّه استعدها بالمعنى المتعارف للاستعداد حتى يلزم أن يكون سابقاً على الصورة بل

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٥٩ .

(٢) الفصل السابع من الفنّ الثاني من «طبيعيات الشفاء» الطبعة الحجرية ، ج ١ ، ص ١٧٦ .

(٣) في هامش «ث» : ويرد عليه أيضاً ما سيذكره بقوله : «لكن يرد عليه حينئذٍ...» كما لا يخفى . آقا جمال رحمه الله تعالى .

بمعنى انّه أفاضت عليها ما هو شرط لحصول الصورة فأفاض كلّ جرم على حصّة من المادة ما هو شرط لصورة[1] مخصوصة فحصلت تلك الصور المختلفة لذلك وعلى هذا لا يرد ما ذكر فنقول على هذا ينهدم بنيان ما أصّلوه من أن المؤثرات المختلفة نسبتها إلى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بها مادة دون مادة إلّا لأمر يرجع إليها وهو الاستعداد.

قال الشارح: أو يكون ذلك كلّه يفيض عن جرم واحد وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علينا.[2]

لا يخفى انّه على تقدير تجويز ذلك وهو الحقّ لأنّ العلم بمثل هذه الأُمور خفية علينا والقادر المختار تعالى شأنه يفعل بحكمته ومصلحته ما ينبغي وما يليق ولا سبيل لنا إلى العلم باسرار قضائه وقدره يبطل ما ذكره من مدخلية الطبيعة الخامسة ومقتضاها في وجود مادة العناصر ومدخلية حركاتها المختلفة في وجود صورها المختلفة وكذا ما سيذكره من كيفية حدوث المركبات، إذ يجوز في جميع ذلك أن لا يكون الحال على ما ذكره بل يكون على نحو آخر

---

(١) في هامش «ث»: لا يخفى أنّه على ظاهر ما أصّلوه من أنّ المؤثرات المختلفة نسبتها إلى جميع المواد نسبة واحدة بشكل استناد الاستعدادات المختلفة أيضاً إلى أربعة أجرام لتساوي نسبتها إلى المواد فلا بدّ من تصحيح ذلك سواء قلنا بإفاضة الاستعداد منها أو إفاضة شرط كلّ صورة إما من القول بأنّ ما ذكره من تساوي النسبة أنّما هو المفارقات لا في الجسمانيات أو القول بأنّه يجوز أن يكون كلّ جرم له مناسبة باستعداد خاص أو شرط خاص فيفيض منه على مادة دون المادة الأخرى فإنّ هذه والأخرى أنّما هما بعد الإفاضة كما قالوه في تعدد الطبيعة الجنسية بالفصول فبناء هذا الاحتمال على جعل المادة بمنزلة الطبيعة الجنسية وأما الاحتمال الآخر وهو الإفاضة عن جم واحد لكان بناءه على جعل المادة شخصاً واحداً يتعدّد بالانقسام بالإضافة عن جرم واحد على كلّ حصّة ما يعدّها لصورة خاصة أو ما هو شرط لها ويكون أسباب الاختلاف خفية علينا، فتدبّر. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٥٩.

خفي علينا كما هو الحقّ على ما ذكرنا .

قال المحاكم : فلأنّ المادة حينئذٍ حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لا معه .[١]

فيه نظر ، لأنّه لا يلزم من عدمية الاستعداد أن يكون المادة حالة الاستعداد كحالها حال عدمه ، إذ لا فرق بين عدم الاستعداد والاستعداد العدمي والإمام قد استمر على هذا الغلط وأجرى الأمر على مقتضاه في مواضع كما قال في نفي الامكان والامكان المنفي أيضاً .

قال المحشّي : وبما قرّرنا ظهر أن ما ذكره الامام في الجواب ...[٢].

فيه ان كلام الإمام في الصادر الأول وحينئذٍ لا يرد هذا والمحشّي سيبطل فيما بعد كون كلام الامام فيه وسنتكلم عليه .

قال المحشّي : ومحصوله أنّ النفس قد يعقل لا بسبب الآلة .[٣]

فيه بحث ، إذ يجوز أن يخلط المحاكم بين معني الفعل بتوسط الآلة والمادة كما خلط الشارح ، وكان مراده أن ما ذكر الشارح من ان العقل لا يفعل إلّا بتوسط المادة لا بدّ أن يحمل على انّه لا يفعل في المادة ليكون مناسباً لما نحن فيه وإلّا فبالمعنى المتعارف أجنبي عنه وحينئذٍ يمنع أن العقل لا يفعل بتوسط المادة أصلاً بل فعله في بعض الصور في المادة كافاضة الصور الفعلية المفارقة ، نعم النفس أفعالها جميعاً بتوسط المادة بهذا المعنى والقرينة على أنّه أراد التوسط بهذا

---

(١) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٦١ .

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢ ، ص ٥٥ .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨١ .

المعنى فمن الجائز توقف بعض أفعال العقول على المادة واستعدادها لظهور ان الاستعداد لا مدخل له في التوسط بالمعنى الآخر وانما مدخليته في إفاضة الصور والكيفيات على المادة وعلى هذا لا يرد ما أورده المحشّي لأنّ كون بعض أفعال النفس بدون توسط الآلات ومدخلية البدن كما في الكرامات وخوارق العادة وكما يشاهد في زيارات المقابر وذوات النفوس القدسية على تقدير تسليمه وعدم القول بأنّه لعلّه من الله تعالى لا يقدح في أن يكون جميع أفعاله بتوسط المادة بالمعنى الآخر ، إذ محصّله ان جميع أفعالها في المادة ، ولا يمكن أن يوجد صورة عقلية مجرّدة ، وهذا لا ينافي أن يكون بعض أفعالها بدون مدخلية البدن وهو ظاهر .

ولو قيل : انّ هذا أيضاً ليس بظاهر إذ يجوز أن يوجد بعض النفوس صوراً مجرّدة . فعلى تقدير صحّته غير ضائر ، إذ على هذا لا يكون كلام المحاكم من ان النفس يتوقف جميع أفعالها على المادة مخالفاً لما هو المشاهد ولما هو المقرّر عندهم بل هو الموافق لما تقرّر عندهم وان كان يرد عليه منع على انّ المحاكم ليس عليه اثبات هذه المقدّمة في هذا المقام بل انّه يكفيه في الإيراد على الشارح مجرّد منع أنّ العقل لا يتوقف جميع افعاله على المادة بالمعنى المراد هاهنا ولا شكّ في صحته وحقيقته وما نقله من الشيخ من ان العقل لا يتوقف ذاته ولا فعله على المادة أصلاً لا ينافيه لأنّه بالمعنى الآخر وهو ظاهر وأمّا ان النفس يتوقف جميع أفعالها على المادة فلا يتوقف البحث عليه بل انما ذكره مماشاة كأنه قال ان توقف جميع الافعال على المادة ليس في العقل بل لو كان فكأنّه هو في النفس .

وبما قرّرنا ظهر انّ كلام الشارح في هذا المقام في غاية السقوط لأنه لا يمكن حمله على نفي توسط المادة في فعل العقل على معناه المتعارف وإلّا لكان

اجنبياً ولو حمل على المعنى الآخر فمع انّه ممنوع على ما ذكره المحاكم يكون مناقضاً لما هو بصدده من أنّ إفاضة الصور والقوى على الموادّ العنصرية من العقل الفعال ولا يخفى شناعته ولو قيل بانّه خلط بين المعنيين فهو أيضاً شنيع من مثله.

ثمّ هاهنا كلام آخر وهو انّه يجوز أن يحمل التوقف في قول المحاكم فان العقول لا يتوقف جميع أفعالها على المادة[1] على التوقف بالمعنى الأعم من كون المادة واسطة في التأثير وكونها مفاضاً عليها فيصير حاصل كلامه انّ ما ذكره الشارح من ان العقل لا يتوقف فعله على المادة ممنوع انّما ذلك في بعض المواد [لا] في جميعها وهو كذلك إذ التوقف بوجه حاصل في فعله في بعض المواد والذي نقله من الشيخ لا ينافيه وأمّا قوله: ان النفس يتوقف جميع أفعالها على المادة[2] فعلى تقدير صحته منعه بل تسليم ظهور بطلانه قد عرفت انّه ليس بضائر لأنّه لا دخل له في الإيراد وانما ذكره على على سبيل المماشاة فافهم.

قال المحشّي: بل الجواب الحق ما تحققه من الفرق بين كون المادة آلة وبين كونها قابلة.[3]

قد ظهر مما قرّرنا انّ جواب المحاكم أيضاً راجع إلى هذا الجواب والمحشّي ما فهمه كما هو حقه.

قال المحشّي: وكذا يرد على قوله: وأما المبدأ الأول فلا واسطة بينه وبين

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٦٢.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٦٢.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٢.

أول معلولاته.[١]

فيه بحث لأنّ الامام قال في هذا المقام ثمّ هاهنا شكّ في موضعين وذكر أولاً ما نقله الشارح من شكّ الاستعداد وبثبوتيته وعدمها ثمّ قال: «الثاني وهو ان العقل الفعال لما كان سبباً لحدوث جميع الصور والقوى في هذا العالم فقد صدر عنه أنواع غير متناهية وهو يقدح في أصل هذا الباب وهو ان الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»[٢] انتهى. وهو ظاهر في ان مراده من هذا الشك ليس إلّا ان هذا الحكم قادح في مسألة انّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد وينقدح ما هو الغرض الأصلي وهو ان الصادر الأول من الواجب أمر بسيط وهو العقل وعلى هذا الجواب الذي نقله من بعض الناس كان صحيحاً. إذ صحّ ان فعله الأول تعالى ليس بمادة بأي معنى كان. واستقام كلام المحاكم واندفع أيضاً عن الإمام النظر السابق الذي أورده المحشّي عليه من قوله: «وبما قرّرنا ظهر...»[٣] كما اشرنا إليه هناك.

ثمّ لو سلمنا ان كلام الإمام ليس بظاهر فيما ذكرنا فلا شكّ انّه ليس بظاهر فيما ذكره المحشّي فلم لا يحمل عليه حتى لا يرد عليه ما أورده مع أنّ هذا الشكّ[٤] منه نفسه هو أعرف بقصده فلا بدّ من أن يحمل على معنى يكون ما ذكره في جوابه مقابلاً له وهو ظاهر.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٢.

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ٥٥.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨١.

(٤) في هامش «ث»: كون هذا الشكّ من نفسه غير ظاهر بعدما نقله الشارح أنّه نسبه في بعض كتبه إلى الشهرستاني إلّا أن يقال إن توجه كلامه هاهنا أن يحمل على هذا على غير ما نسبه في بعض كتبه إلى الشهرستاني فافهم. آقا جمال رحمه الله تعالى.

نعم الإمام بعد ما ذكر الشكّ الثاني على النحو الذى نقلنا أورد إيراداً على الشكّ محصله : انّ ما يصدر عن الفاعل هو الوجود لا الماهية والوجود واحد فإذن[1] ينتقض قاعدتهم المذكورة باسناد وجود الصور والقوى إلى العقل الفعال، وأجاب عنه بكلام طويل الذي أبطل فيه هذه القاعدة وهي كون ما يصدر عن الفاعل هو الوجود لا الماهية ثمّ قال بعد ذلك : «ثمّ ان وقعت المساعدة على صحة هذه القاعدة إلّا انا نقول إذا صحت هذه القاعدة فلم لا يقولون بانّ الله تعالى هو المبدأ لجميع الموجودات ويكون الصادر عنه هو الوجود وهو أمر واحد واما الاختلاف والتعدد فانّما جاء من قبل تعدد القوابل وعلى هذا الوجه سقط ما ذكرتموه من التطويلات»[2] انتهى .

وأنت خبير بان هذا الكلام منه لا يدل أصلاً على ان غرضه من الشكّ ما ذكره المحشّي من أنّ ما ينسبونه إلى العقل لم يكن منسوباً إلى الواجب تعالى بسبب تعدد القوابل وهو ظاهر لكن الشارح لما كان دأبه أن يضرب كلام الإمام بعضه ببعض ويخلطه ويشوّشه ويزيد فيه وينقص أورد في ذيل نقل الشك المذكور : «فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل»[3] والمحشّي كانه نظر إلى ما نقله الشارح ولم يراجع شرح الإمام فحكم بان غرضه ما ذكره فافهم .

قال المحشّي : فما ذكره ذهول عن مقصود الإمام.[4]

قد عرفت انّه ليس كذلك بل ما ذكره المحشّي راجع إلى عدم مراجعة كلام

---

(١) «ب» : فإذن لا ينتقض .

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ٥٥ .

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٦٢ .

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨١.

الامام، نعم ما ذكره المحشّي يصلح لأن يجعل إيراد على حدة في هذا المقام وهو لا يندفع بما نقله الإمام عن بعض الناس لكن هذا لا يوجب إيراداً عليه كما لا يخفى.

قال المحاكم: فوجوب اشتماله على حيثيات غير منحصرة فيه ممنوع.[١]

الأظهر ان يستفسر حينئذٍ ويقال ان أردتم بالحيثيات الحيثيات الموجودة فاشتماله عليها ممنوع والسند ما ذكره من انّه تعالى مبدأ للكل مع عدم وجود حيثيات فيه وان اردتم أعم من الموجودة والاعتبارية فممنوع، لكن لا نسلّم عدم الحيثيات الاعتبارية فيه تعالى لانه تعالى مبدأ لكل الموجودات امّا بواسطة أو بلا واسطة فثبت له في الازل إمكان صدور كل منها عنه وهو حيثيات غير منحصرة.

وأنت خبير بانّ كلام الشارح لا يثبت أزيد من ثبوت مثل تلك الحيثيات للفاعل الواحد الذي يصدر عنه الافعال المتكثرة بسبب القوابل المختلفة فافهم.

قال المحشّي: ما لم يكن تلك القوابل سبباً.[٢]

ظاهر العبارة يقتضي كون هذه الحيثيات المتكثرة التي ذكرها سبباً لصدور

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٦٢.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٣. وفي هامش «ث»: مراد المحشّي كما هو ظاهر عبارته أن اختلاف القوابل لا تصحّح صدور الكثرة عن الفاعل الواحد ما يوجب ذلك اختلاف الحيثيات فيه وهذا ظاهر على ما ذكروه من أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد وقوله: «فإنّ الفاعل ...» ليس تعليلاً له بل بيان لإمكان تحصيل الحيثيات المختلفة مع تعدد القوابل فمراد والدي طاب ثراه بما جعله ظاهر العبارة إن كان هو ما ذكرنا فليس بظاهر الفساد على قاعدتهم وإن كان غيره فيبقى ما ذكرنا فتأمّل. آقا جمال رحمه الله تعالى.

المقبولات المختلفة عن فاعل واحد في قوابل متعددة.

وفساده ظاهر وما ذكره في بيانه من: «ان الفاعل من حيث مقارنته للقابل المعين» لا يدل عليه أصلاً فالصواب أن يحمل الكلام على خلاف الظاهر ويقال مراده انّه لا يصدر عن الفاعل الواحد أفعال مختلفة في قوابل متعددة إلا ويلزمه ان يثبت للفاعل حيثيات متكثرة فانّ الفاعل من حيث مقارنته للقابل المعين مغاير لنفسه من حيث مقارنته لقابل معين آخر.

وأنت خبير بان الكلام على هذا قليل الوقع جداً لأنّ ثبوت مثل هذه الحيثيات للمبدأ الأول تعالى حال صدور الأشياء ممّا لا مجال لتوهم انكاره، كيف وهذه الحيثيات ثابتة له تعالى، سواء قلنا بصدور الكثرة عنه تعالى أو لا، ضرورة أنّه تعالى مقارن في الوجود لكل موجود موجود فافهم.

تمّ الكلام في النمط السادس بعونه وفضله ويتلوه ان شاء الله تعالى الكلام في النمط السابع.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[النمط السابع

في

التجريد]


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[الفصل الأوّل من النمط السابع]

قال المحشّي : وظاهر أنّ المراد به الكمالات الذاتية .[1]

فيه بحث ، لأنّ الظاهر على هذه النسخة أيضاً أن يكون المراد بـقاء ذات النفس لا كمالاتها بان يكون المعنى ان النفس باقية بعد انقطاع علاقتها بـالبدن باستفادتها الوجود من الجواهر الباقية[2] لانها باقية مع ما هو يستفيد الوجود من الجواهر الباقية إذ ظاهر ان المقصود من هذه العبارة ان مفيد الوجود باق فـيبقى النفس معه بوجوب بقاء المعلول مع علته التامة وعلى التقدير الأخير لم يكن فيها دلالة على أنّ النفس يبقى ببقاء موجدها بل يدلّ على ان موجد الكمالات باق ولا شكّ ان المقصود الأصلي من هذا الفصل على أي وجه كان بقاء ذات النفس فالتعرض لموجد كمالاتها وبقائه من دون التعرض لموجد ذاتها وبقائه ليقتضي بمناسب أصلاً .

لا يقال : على هذا كان حقّ العبارة «بما هي» لا «هو» لأنّ النسخ لم يضبط أمثال هذه الأمور فلعل في نسخة الأصل كانت «هي» أو كانت فيها أيضاً «هو»

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٣ .

(٢) «ب» + : دون الجواهر الباقية ، وفي هامش «ث» : يخدش هذا أنّ المعروف في صلة ما المصدرية أن يكون فعلية . قال في الصحاح في جملة معاني كلمة ما : «ويكون مع الفعل بتأويل المصدر» ولم يذكر في مغني اللبيب من أمثلة ما المصدرية إلّا هو مع الجملة الفعلية لكن قال الشيخ الرضي : «صلة ما المصدرية لا يكون عند سيبويه إلّا فعلية وجوز غيره أن يكون اسمية أيضاً وإنّه الحق وان كان قليلاً» . آقا جمال رحمه الله تعالى .

سهواً ومساهلة.[١]

وبالجملة: أمر النسخة في مثل هذه الأمور سهل ومما يؤيّده أن في نسخة الشرح التي عندنا وكذا في نسخ حواشي المحشّي التي عندنا لفظة «باقياً» لا باقية فظهر انّه لا ضبط للنسخ في هذه الأمور وعلى هذا ظهر انّ الظاهر ما فعله الإمام من جعل هذا الفصل لبيان بقاء ذات النفس بعد خراب البدن لا بقاء كمالاتها أيضاً لأنّ حال هذه العبارة قد عرفتها وظاهر أيضاً انّ في العبارات السابقة لا اشعار بعدم افتقار كمالاتها إلى المادة بل الظاهر منها عدم احتياج النفس في ذاتها فقط اللهم إلّا إشعار بعيد لا يصلح للاعتماد فلا وجه اذن لجعل الفصل للدلالة على بقاء كمالات النفس أيضاً وصحّ ما ذكره المحاكم من عدم انطباق شرح الشارح على المتن واستدراكه وانكاره ناشئ من التعصبات التي لا يليق باهل الانصاف.

قال المحشّي: وإلّا فلم يكن على النسخة الأولى.[٢]

قد ظهر حاله.

قال المحاكم: وكذلك قوله أشار بقوله.[٣]

لا شكّ انّ قول الشيخ التي هو موضوع ما للصور العقلية اشارة إلى الكمالات الذاتية للنفس فمنع كونه اشارة إليها لا وجه له ولعلّ مراده أنّ قول الشارح: «الباقية معها ببقائها فيه» لا دخل له في المقام فافهم.

---

(١) وفي هامش «ث»: لا يخفى أنّ «هو» وكذا باقياً يمكن أن يكون باعتبار لفظ الجوهر في قول الشيخ: «لا يضر جوهرها» فكأن والدي طاب ثراه غفل عنه أو بناء كلامه عن التنزل عن ذلك فلا تغفل. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٣.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٦٥.

[الفصل الثاني من النمط السابع]

قال المحاكم: وزاد عليه انّ كمالاتها الذاتية.[1]

لا يخفى انّ هذا أيضاً كان في الفصل السابق على ما فسّره الشارح فكيف حكم عليه هاهنا بالزيادة فكان ينبغي أن يتعرّض المحاكم لذلك أيضاً وكانه تركه اعتماداً على الظهور ولا يخفى انّه على التوجيه الذي ذكره المحشّي يندفع هذا الإيراد أيضاً.

قال المحشّي: أقول: ما سلف في الفصل المتقدّم.[2]

لا يخفى بعد هذا التوجيه من وجهين: أحدهما حمل تكرار ما سلف على تكرار بعضه، وثانيهما جعل الفائدة الزائدة الاشارة إلى حصول تلك الاتصال فالأولى حمل كلام الشيخ على ما ذكره الإمام من جعل الفصل الأول لبقاء ذات النفس والثاني لبقاء كمالاتها ليستراح من أمثال هذه التكلفات الباردة.

قال المحشّي: وهذا وهم من كلامه، لأنّ هذا...فالوجه أنّ هذا

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٦٥، في هامش «ث»: لا يخفى أنّ في الفصل السابق على ما شرحه المحاكم ليس بقاء دعوى الكمالات هناك في الدليل مستدرك فبناء كلامه ها هنا على ما شرحه هناك وكان بناء شرحه هناك وحكمه بالاستدراك على ما فهمه من هذا الكلام فليس له التعرض لذكر الزيادة أيضاً هناك فتأمّل. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٤.

الكلام....[١]

هذا الكلام لا يظهر له معنى فتدبّر.

قال الشارح: والإنسان في سنّ الانحطاط يكون أجود تعقّلاً منه في سنّ النمو بالوجوه الثلاثة.[٢]

فيه منع ظاهر وانّما المسلّم وجود العقل في سن الانحطاط بالوجهين الأولين فقط.

قال الشارح: والنفس تقوى لازدياد كمالاتها.[٣]

قوتها حينئذٍ كانها باعتبار الوجهين الأولين.

قال الشارح: فذكر أنّ هذا استثناء لعين التالي.[٤]

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٥.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٦٩.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٦٩، في هامش «ث»: كان مراده أنّ الشارح ذكر بقاء النفس أيضاً في هذه العبارة في ذيل الفائدة الزائدة ولو كان الأمر كما ذكره المحاكم لينبغي أن يذكره في ذيل قوله: «تكرار لما سلف» بأن يقول: «تكرار لما سلف من بقاء النفس مع مزيد فايدة» وهي أنّ فقدان الآلات بعد ملكة الاتصال لا يضرها في بقائها على كمالاتها الذاتية المنقادة من الفعل فلما ذكر كلاًّ من بقاء النفس وبقاء الكمالات في ذيل الفائدة الزائدة علم أن ليس مقصوده ما ذكره المحاكم فالوجه ما ذكره المحشّي وحمل بقاء النفس على الاستطراد والتوطئة كما ذكره ولا يخفى أنّه على ما ذكره المحاكم أيضاً يمكن أن يحمل الفائدة على التسامح ويمكن أن يقال انّ غرض المحشّي ليس إلّا أنّ هذه العبارة لا توجب الحمل على ما ذكره المحاكم وإنما كانت توجيه لو ذكر ذلك في ذيل قوله: «تكرار لما سلف» وأمّا على ما ذكره فكما يمكن حملها على ما ذكره المحاكم يمكن أيضاً حملها على ما ذكره من التوطئة والاستطراد فليحمل عليه حتى يندفع عنه إيراد المحاكم خصوصاً مع ما أورده من القرينة فتأمّل. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٧٠.

يعني الثاني.

فإن قلت: كيف يمكن أن يكون استثناء نقيض التالي كما ذكره الشيخ واستثناء عينه أيضاً كما ذكره المعارض كلاهما صحيحين[١]؟

قلت: هذا مماشاة من الشيخ للمعارض وإلّا ففي الحقيقة ليس استثناء عين التالي الذي ذكره صحيحاً لأنّ التالي على ما ذكره هو انّه كلما اختلت الآلة اختل التعقّل واستثناء نقيضه حقّ، لأنّ في سنّ الانحطاط يختلّ الآلة ولا يختلّ التعقّل. لكن استثناء عينه ليس بحقّ لأنّه كلّما اختلّت الآلة اختلّ التعقّل، بل قد يعرض اختلال التعقّل لاختلال الآلة فالشيخ أغمض عن ان التالي هو الكلية وهي ليست بحقة وأجاب بان استثناء عين التالي لا ينتج.

قال المحشّي: وأمّا الكمال الثاني فلما كان يختلف زيادة ونقصاناً.[٢]

فيه بحث لأنّ المراد بالكمال الثاني هاهنا إن كان هو القوة العاقلة فلا نسلّم زيادتها ونقصانها بل يجوز أن يكون هي أيضاً بمنزلة القوة الحيوانية التي قال انّها مبدأ فصل الحيوان، ولا يعرضها الزيادة والنقصان وإن اريد به آثار تلك القوة فزيادتها ونقصانها على تقدير كون تلك القوة جسمانية لا يلزم أن يكون تابعة لقوّة البدن وضعفها، إذ يجوز أن يكون قدر معين من الصحة شرطاً لصدور الأثر منها على نهج واحد وكان في زمان الكهولة هذا القدر باقياً فلما كان زمان

---

(١) في هامش «ث»: ويمكن أن يقال أيضاً إنّ الشيخ لم يتعرض لعدم حجية استثناء عين التالي على ما ذكره لكونه غير حاسم للإشكال إذ لو فرض انتاج استثناء عين التالي فللمعارض أن يجعل التالي في المعارضة جزئياً ولا شكّ في صحّته إذا صحت الكلية ثمّ يستثنى عين التالي فالجواب الحاكم هو ما ذكره الشيخ فافهم. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٦.

الشيخوخة اختل ذلك القدر فاختل القوة العاقلة والحاصل انكم إذا جوّزتم ان القوة الحيوانية مع كونها حالة في الجسم لا يختلف بالزيادة والنقصان أصلاً باعتبار قوة الجسم وضعفه فلم لا يجوزون ان القوة العاقلة[1] مع كونها جسمانية لا يزيد ولا ينقض آثارها بتبعيّة قوة الجسم وضعفه بل ما دام على حد معين من الصحة كان اثارها على نهج واحد وإذا انحرف عنه وقع الخلل فيها والفرق بين أصل القوة وبين اثرها بان اصل القوة يجوز أن لا يكون قوتها وضعفها تابعة لقوّة المحل وضعفه كالقوة الحيوانية وأما اثرها فلا كأثر القوة الحيوانية من الحس والحركة فانه تابع في القوة والضعف لقوة المحل وضعفه ليس مما يحكم به الضرورة والوجدان بل لا بدّ له من دليل فمن يدعيه فليأت به وأمّا أثر القوة العاقلة مع نقصان البدن في سن الانحطاط فقد أجاب عنه الإمام[2] فتدبر .

قال المحشّي : وبالجملة : القوة الحالة في الجسم .[3]

---

(١) في هامش «ث» : كان بناء كلامهم على دعوى البداهة في أنّ كل كمال يقبل الزيادة والنقصان في ذاته وليس من قبيل الزيادة والنقصان في ذاته وليس من قبيل الكمال الأول الذي لا يقبل ذلك أصلاً إذا كان حصوله بالآلة يختلف زيادةً ونقصاناً باعتبار اختلاف الآلات في القوة والضعف وغيرهما كنا نشاهد في القوى الحيوانية وغيرها وكلهما ليست ببعيد ويمكن أيضاً جعل بناء كلام الشارح على ما سيذكره من إبطال ما ذكره الإمام في توجيه الازدياد الحاصل في زمان الكهولة فإنّه أذا بطل ذلك فيعلم ازدياد هذا الكمال ونقصانه ونعلم أنّه ليس المعتبر فيه حداً واحداً من الصحة بخلاف الكمال الأول فإنّه لا اختلاف فيه أصلاً وحينئذٍ فيدعى البداهة في أنّ كلّ قوة يزيد وينقص وليس من قبيل الكمال الأول الذي لا يختلف بالزيادة والنقصان لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الأحوال اختلفت باختلافها كما ذكره الشارح وعلى هذا فكما أن كلام الإمام بنائه على ما ذكره في التوجيه المذكور فكلام الشارح أيضاً بنائه على ما ذكره في إبطال التوجيه المذكور وحينئذٍ فلا يرد عليه إلاّ منع ما ذكره في إبطال التوجيه المذكور وهو كلام آخر فتدبّر . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢ ، ص ٥٨ .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٦ .

ان أراد ما هو ظاهره من ان أصل القوة الحالّة تابعة للجسم في الشدة والضعف ففساده ظاهر كيف وهو قد اعترف آنفاً بانّ القوة الحيوانية التي مبدأ فصل الحيوان لا يزيد ولا ينقص مع انّها قوة حالة في الجسم قطعاً وان اريد خلاف ظاهره وهو ان أثر القوة الحالة في الجسم تابع للجسم في القوة والضعف فمع انّه خلاف ظاهر العبارة يرد عليه ما ذكرنا آنفاً من أنّه ممنوع وأنّه إذا جاز أن لا يكون أصل القوة كذلك مع كونها حالة في الجسم فلِمَ لا يجوز أن يكون أثرها أيضاً كذلك والتفرقة تحكم.

قال الشارح: وأمّا حمل الازدياد الحاصل في الكهولة...[1].

فيه ما مرّ من أن ازدياد القوة العاقلة في سن الكهولة لا نسلّم انّه باعتبار الوجه الثالث أيضاً من الوجوه الثلاثة المتقدّمة انّما المسلم ازديادها بالوجهين الأولين وعلى هذا لا إيراد.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٧٢.

[الفصل الثالث من النمط السابع]

قال الشارح : كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة .[1]

إن أراد بتأثر الحواس مجرّد حصول صور المحسوسات فيها فمثل هذه الانفعال لا نسلّم انّه لا يكون إلّا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنها كيف وهذا الانفعال حاصل في القوة العقلية المجرّدة لأنّها أيضاً يتأثر بهذا المعنى مع انّه لا يوهنها .

فإن قلت : القوة العقلية المجرّدة لما كانت مقتضية لهذا المعنى أي الادراك لم ينقهر عن هذا التأثير ولم يوهن لكن محل القوى الجسمانية ليست مقتضية له فلا بدّ أن ينقهر ويوهن .

قلت : لا نسلّم انّ محل القوى الجسمانية بمجرّد انّه لا يقتضي الادراك يحصل له المقاومة والمنازعة مع القوى في ادراكاتها ، نعم لو كان المحل مقتضياً لعدم الادراك لكان حصول المقاومة والمنازعة حينئذٍ مسلماً ، ألا يرى ان طبيعة العناصر مقتضية للحركة التي امكنتها ومحال تلك الطبائع ليس بمقتضية لها مع انّه ليس بينهما مقاومة ومنازعة في الحركات الطبيعية ولا يحصل وهن وفتور بسببها بل كلما يزيد تلك الحركات يشتدّ ويقوى وانما التقاوم والتنازع فيما كان محل القوة مقتضية للسكون أو للحركة الى خلاف مقتضى القوة وحينئذٍ

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٧٣ .

يحصل الوهن والفتور وان أراد به معنى آخر فليبين حتى ينظر في صحته وفساده وأيضاً نجد بديهة ان الخيال مع دوام فعله وعدم فراغه من شغله لحظة واحدة لا يحصل له وهن ولا كلال ولا يعرضه آفة ولا ملال فكيف يمكن أن يدعي ان تكثر الأفاعيل بالمعنى المراد هاهنا الشامل للادراكات موجب لوهن القوى الجسمانية فافهم.

قال الشارح: فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها.[1]

قد عرفت انّه بمجرّد ان لا يكون تلك الطبائع مقتضية للفعل ولا يلزم كونها مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها إنّما كان ذلك لو كانت تلك الطبائع مقتضية لعدم الفعل وليس فليس.

قال المحاكم: وهو أن يقال: كيف يكون الانفعال هاهنا عن قاهر يقهر المنفعل.[2]

لا يخفى أنّ ظاهر كلام الشارح ليس انّه جواب عن هذا السؤال الذي ذكره المحاكم إذ ليس فيه إيماء إلى انّ الحال في الشيء لا ينافيه بل الظاهر انّه جواب عن سؤال ينشأ بمجرّد توهم ان الفعل مقتضى الطبع فكيف يجوز أن يحصل بسببه وهن وفتور. إذ الافعال الطبيعية لا يحصل بسببها الوهن والفتور فأجاب بأنه وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه ليس بمقتضى طبيعة المحل فلذلك يحصل التقاوم فيحصل الوهن.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٧٣.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٧٤.

قال المحاكم : ولمّا نافت اجتماعهما نافت وجود القوة.[1]

فيه انّ منافاة طبائع العناصر للاجتماع لا يستلزم منافاتها لما يتوقف على الاجتماع إلّا بالعرض لأفعال العناصر إذا كانت منافية للاجتماع مقتضية للافتراق . فلا شكّ أنّ الطبيعة التي يقتضي اجتماعهما يقسرها عليه ويكون منافية لها لأنّ تلك القوى الدراكة لا يلزم أن يكون هي الطبائع التي يقسر العناصر على الاجتماع بل يجوز أن يكون الطبائع التي يقسرها عليه غير تلك القوى .

غاية الأمر ان يكون تلك القوى موقوفاً على الاجتماع وبمجرّد ذلك لا نسلّم المنافاة بينهما إلّا بالعرض كما ذكرنا .

سلّمنا ان تلك القوى هي الطبائع التي يقسرها على الاجتماع فغاية ما في الباب منافاة تلك القوى لها بالذات وأمّا فعلها كما هو المدّعى فلا .

فإن قلت : منافاة تلك القوى لها بالذات وأمّا فعلها كما هو المدعى [فلا] ويكفي في الاستدلال بأن يقال : ان تلك القوى الجسمانية منافية للأعضاء وبينهما تقاوم وتنازع فيحصل الوهن فيهما جميعاً .

قلت : هذا على تقدير صحته دليل آخر ولا مدخل فيه لتكرر الأفعال وعدم الاحساس بالضعيف بعد الاحساس بالقوي وكلامنا في هذا الدليل الذي ذكره الشيخ المشتمل على ما ذكر .

ثمّ لا يخفى انّ أصل الدليل على هذا التقرير انّه لو كانت العاقلة قوة جسمانية لزم أن يحصل فيها الوهن بالتدريج لمقاومتها ومنازعتها مع المحل ،

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٧٣.

وضعفه ظاهر ، إذ على هذا لا يلزم أن يكون القوى الجسمانية مع محالها دائماً في الوهن والضعف بالتدريج وليس كذلك فما هو الجواب ثمة هو الجواب هاهنا فافهم .

قال الشارح : لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور .[١]

قد عرفت ما فيه مشروحاً .

قال الشارح : لأنّ القياس المذكور يأباه .[٢]

قد ظهر حال القياس المذكور .

قال الشارح : بل يعنون بهما شدّة تأثيره في الحاسة وضعفه .[٣]

ما أدري ما يعني به على ما ذكرنا سابقاً ولو قيل : انّ التاثير في الحاسّة أمر بديهي لا يمكن انكاره .

قلنا : أيدّعي انّ هذا الأمر البديهي موجود في سائر الاحساسات الجسمانية ظاهرها وباطنها أو لا فان لم يدع وجوده في الباطن فقد سقط الاستدلال قطعاً وان ادّعى فيها أيضاً فليبيّن انّه يوجد فيها إذ الضرورة لا يسلم إلا في الظاهرة وأمّا في الباطنة فلا ، بل الضرورة يحكم بخلافه ، إذ لا نجد تأثيراً في الخيال من التعقلات وعلى تقدير وجود التأثير فيه هل يوجد فيه شدّة وضعف أو لا فان لم يوجد فيه شدّة وضعف فما وجه أخذ هذا المعنى في الاستدلال إذ القوة العاقلة لعلها أيضاً لا يكون في تأثيرها شدّة وضعف كالخيال ، وان قيل :

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٧٤ .

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٧٥ .

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٧٥ .

بوجودهما فيه فليبيّن ان شدّة التأثير أين[1] يوجد في الخيال ومن ادراك أي شيء يحصل ولا شكّ ان كلا الأمرين مما لا سبيل إليه وادّعائهما مما لا يخطر ببال عاقل.

قال المحشّي: ويحصل لنا الكلال بتكرار الأفاعيل.[2]

لا يخفى ان في هذا المقام ثلاث احتمالات لا بدّ من إبطالها جميعاً:

أحدها: أن كون القوة العاقلة قوة مادية مثل الباصرة ونحوها.

وثانيهما: أن يكون العاقلة مجرّدة لكن يكون آلتها قوة جسمانية بمعنى ان النفس كما يدرك الجزئيات بآلة الحواس الظاهرة والباطنة كانت يدرك الكليات أيضاً بآلة جسمانية لا بان يجعل صورها في ذاتها بل في تلك القوة كما لا يحصل صور الجزئيات في ذاتها، بل في قواها الجسمانية.

ثالثها: أن يكون العاقلة مجرّدة ويحصل صور الكليات فيها لا في آلتها لكن كان الجسم شرطاً في ادراك العاقلة لها.

وأنت خبير بانّ ما ذكره المحشّي على تقدير تمامه لا يبطل إلّا الاحتمال الثاني وأمّا الاحتمال الثالث فلا إذ ظاهر ان مجرّد كون الجسم شرطاً لادراك النفس وحصول صور الكليات فيها لا يستلزم ضعفاً وفتوراً في الجسم سواء قلنا الشرط[3] نفس الجسم أو قواها.

فإن قلت: إذا لم يستلزم مجرّد الاشتراط الضعف والفتور في القوة فلم

---

(١) «ب»: أنّ.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٦.

(٣) «ب»: جعلنا.

يحصل الضعف في القوة المفكّرة باعتبار معاونتها للقوة العاقلة مع ان معاونتها ليست إلّا بمجرد الاشتراط وإلّا فلا يحصل فيها صورة ادراكية .

قلت : ضعف القوة المفكرة في اعانتها للقوة الفاعلة كانه باعتبار ان اعانتها من جهة الحركة والحركة لا شكّ انّه يضعف محلها ويوهنها إذا لم يكن مقتضى طبعه ولا نسلّم ان اشتراط التعقل بالجسم وقوته منحصرة في ان يكون باعتبار الحركة فافهم.

[الفصل الرابع من النمط السابع]

قال المحاكم: لامتناع أن يتوسط الآلة بين الشيء ونفسه.[1]

فيه نظر إذ لا يفهم من كون محل القوة آلة للقوة في الادراك إلّا اشتراط ادراكها به وعلى هذا أي محذور في ان يكون المحل شرطاً في ادراك الحال لنفسه ولادراكه ولمحله سلمنا ان الآلية بالمعنى المتعارف من الآلة، أي كون الشيء موصلاً لاثر الفاعل إلى منفعله فهذا أيضاً متصوّر هاهنا، إذ المحل يوصل أثر القوة إلى الادراكات المذكورة، إذ بسببه يفعلها ويوجدها القوة.

ولو قيل: ان الآلة لا بدّ أن يكون منفعل موجود حتى يوصل أثرَ الفاعل إليه كالخشب فانّ المنشار يوصل اثر النجار إليه وليس المنفعل هو الذي يوجده الفاعل كما ذكرته.

قيل: على هذا لا يكون المحل آلة للقوى الجسميّة أيضاً مع انّهم يجعلونه آلة لها فظهر ان مرادهم من الآلة ليس هذا المعنى ولو أُريد بالآلة غير هذه الأُمور فليبيّن حتى ينظر في حاله وستعرف ان إيراد الإمام محصّله هذا الذي ذكرنا.

قال المحاكم: وأقول: قد تبيّن ممّا مرّ ان الأول....[2]

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٧٥.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٧٥.

فيه نظر، إذ يجوز أن يجعل المطلب الأول الذي ذكره الإمام غير تجرّد النفس الذي سبق في النمط الثالث، إذ يجوز أن يقال: ان النفس مجرّدة لكن ادراكها مطلقاً حتى التعقلات بالة جسمانية كما انّ ادراكاتها الحسيّة بها وحينئذٍ المطلب الأول هو ان التعقل أهو للنفس المجرّدة بذاتها أم بآلة جسمانية كالاحساس والمطلب الثاني هو أن يقال: ان النفس لا يرتسم المعقولات في آلتها ويدركها فيها كالمحسوسات بل يرتسم في ذاتها أو يكون بعنوان الحضور لكن ذلك الارتسام أو الحضور هل هو مشروط بالجسم وقواه أم لا والفرق بين المطلبين ظاهر.

ولا يخفى أيضاً ان المنظور هاهنا ان القوة العاقلة هل ادراكها بذاتها أو بتوسط الآلة؟ وعلى تقدير أن يكون الشقّ الأول مستلزماً لتجرّد النفس فظاهر انّه لا ينظر هاهنا إليه فلا بأس لسبق تجرّد النفس مع كون هذا المطلب مطلوباً هاهنا فتأمّل فيه.

ثمّ لا يذهب عليك انّ الحجة الرابعة لا يثبت ظاهر إلّا تجرّد القوة العاقلة فكيف يصحّ أن يقال: انّ هذا ليس مطلوباً في هذا الفصل فتأمّل[1].

قال المحشّي: بل المقصود أنّ جميع الكمالات الذاتية.[2]

إن أراد بجميع الكمالات الذاتية الكمالات التي يثبت في هذا المقام انّها ثابتة للقوة العاقلة بدون توسط آلة فالمقصود يحصل بهذا الدليل على تقدير تمامه وان أراد الكمالات التي يزعمون انّها ثابتة للنفس بذاتها من العلوم الكلية

---

(١) في هامش «هـ» ... التأمّل أنّه كما ثبت فيما سبق في النمط الثالث تحرير النفس ثبت أيضاً أنّ معقولاتها بسبب مرتسمة في القوى الجسمانية، منه رحمه الله.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص. ٥٨٦.

والحضورية فكيف يمكن أن يتوهم عاقل ان يقال هذه الكمالات كلها مقصود في هذا المقام مع انّهم لم ينفوا توسط الآلة إلّا بينهما وبين ادراكها لنفسها وادراكها لادراكها وادراكها لمحلها ان كان لها محل وبمجرّد هذا كيف يمكن أن يدّعى انّ جميع تعقلاتها بلا آلة فيبقى معها بعد فناء الآلة فظهر انّ المقصود ليس إلّا ما ذكره المحاكم.

قال المحشّي: فإنّ كلمة «ما» في الموضعين يورث العموم.[١]

قد عرفت توجيه عبارة الشيخ وانّها ليست على ما فهمه المحشّي وأمّا عبارة الشارح فهي وان كانت ظاهرة فيما ذكره المحشّي لكن لا بدّ من صرفها عنه وحملها على معنى مستقيم لما عرفت.

قال المحاكم: وقد ثبت انّ تعقّلها بلا واسطة آلة.[٢]

لا يخفى انّه ليس إيراد الإمام إلّا انّه لم يثبت بما ذكرتم ان ادراك العاقلة بلا توسّط. إذ يجوز أن يكون العاقلة عرضاً قائماً بالجسم ويدرك نفسه وسائر معلوماته وما ذكرتم انّ الآلة لا يتوسط بين الشيء ونفسه وان العاقلة لا يعقل بتوسط الآلة كلام مجمل لا يفهم معناه وحاصله ما ذكرنا من ان ادراك الشيء لنفسه بتوسّط شيء معقول وما ذكرتم من امتناع توسّط الآلة بين الشيء ونفسه لا يفهم معناه. فحينئذٍ يجوز أن يكون العاقلة حالة في الجسم وكان ادراكها بتوسط ومع ذلك كانت مدركة لنفسها ولادراكاتها ولمحلها لا بدّ لنفيه من دليل وحينئذٍ فلا وجه لأن يقال في جوابه: قد ثبت ان فعلها بلا توسط آلة.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٧.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٧٦.

فإن قلت : قد اعترف الإمام في إيراده بانّ القوة العاقلة يعقل نفسها والتها بلا واسطة الآلة ومع ذلك قال انّه يجوز أن يكون علة جسمانية على ما نقل المحاكم عنه وحينئذٍ لا يتوجه ما ذكرته .

قلت : ما نقل المحاكم عنه غير مطابق للواقع ، إذ ليس في كلامه ذلك الاعتراف[1] بل كلامه في شرحه هكذا : «أما الأول فلأنّا نقول : ان قولكم القوة العاقلة تعقل بواسطة الآلة أم لا كلام مجمل وعندنا ان القوة العاقلة عرض حال في البدن وهذا العرض هو المتعلّق بنفسه وبسائر المعلومات ونعني بهذا التعلق التشبّه الخاصة التي تكلمنا فيها في النمط الثالث وسميناها بالشعور والادراك فلم لا يجوز أن يكون الامر كذلك»[2] انتهى .

وظاهر ان هذا الكلام لا يأبى عن حمله على ما قلنا بل هو الظاهر منه فافهم .

---

(١) في هامش «هـ» : لا يخفى أنّه على تقدير أن يكون كلام الإمام على نحو ما ذكره المحاكم أيضاً يمكن أن يقال : إنّ مراده معنى توسط الآلة التوسط بالنحو الذي يزعمون انّه يحال بين الشيء وإدراكاته فافهم . منه رحمه الله .

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢ ، ص ٦٠ .

[الفصل الخامس من النمط السابع]

قال المحاكم: فباقي الأقسام مستدرك.[1]

لا وقع لأمثال هذه الإيرادات.

قال المحاكم: إلّا انّها بما اكتسبت من البدن عوارض مادية.[2]

أنت خبير بأنّه واه جداً وكيف يمكن أن يكون بقاء الشيء بالاعراض القائمة به ولو قيل ان تشخّصها بالاعراض لابقائها ففيه أيضاً انّ العوارض المشخّصة لا معنى لها على ما مرّ.

قال الشارح: وان كان مدركاً بآلة.[3]

فيه بحث، أمّا أولاً فلأنّ ما مرّ في النمط الثالث هو انّ الادراك على قسمين أحدهما ان يكون بحصول صورة المدرك في ذاك المدرك والآخر ان يكون بحصول صورته في شيء آخر هو آلة للمدرك ولا يلزم منه أن يكون كل ادراك يكون بتوسط شيء كانت الصورة الحاصلة فيه حالة في ذلك الشيء وهو ظاهر والذي ثبت في النمط السادس هو ان الأمور الجسمانية لا يمكن أن يكون فاعلة إلّا بتوسط أجسامها التي هي موضوعاتها فاذن من هاتين المقدّمتين لا يلزم أن

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٧٦.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٧٦.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ٢٧٧.

يكون القوة العاقلة على تقدير كونها جسمانية ادراكها بحصول صورة المدرك في محلها كما سيدعونه والصواب أن يحذف المقدّمة الثانية والثالثة ويكتفي بأن يقال: لو كانت القوة العاقلة جسمانية فادراكها لمحلها امّا بنفس المحل أو بصورة منه حاصلة في القوة العاقلة أو في محلها ويتم الكلام على ما سيجيء من الشارح من ان الحلول هاهنا بمعنى المقارنة، إذ على هذا يلزم اجتماع المثلين على أي وجه كان وهذا وان كان باطلاً لكنه الزام على الشارح حيث اعترف به.

وأمّا ثانياً فلأنّه إذا كان ادراك كلّ جسماني بحصول صورة المدرك في محله الذي هو آلته فيكفي في الاستدلال أن يقال: لو كانت القوة العاقلة جسمانية كان ادراكاتها لمحلّها بحصول صورة محلها فيه وهو اجتماع المثلين ولا حاجة إلى التطويل الذي ذكره الشيخ، إلّا ان يقال: مراد الشارح بحصول الصورة في الآلة أعم من أن يكون الصورة الخارجية للآلة بان يكون العلم حضورياً أو يكون صورة حاصلة فيها بان يكون حصولياً وعلى هذا لا بدّ ممّا ذكره الشيخ فافهم.

قال المحشّي: أمّا الأول فلأنّ الشيخ أثبت التغاير بين الصورتين.[1]

لا يخفى ان المحاكم ذكر محصّل الكلام ولم يبال بالتطبيق وبعد الاطلاع على المحصّل أمر التطبيق سهل فافهم.

قال المحشّي: أمّا الثاني فلأنّه على هذا التوجيه كان قول الشيخ: فإن استأنفت ...مستدركاً.[2]

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٨.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٩.

لا يخفى انّه لا استدراك ، إذ محصل القول ان التعقل مطلقاً بحصول الصورة أي أعم من ان يكون صورة خارجية أو عقلية ، فلو كان التعقّل فيما نحن فيه مستأنفاً فكان بحصول الصورة بالمعنى الأعم الذي ذكرنا ، ولما فرضت مادية كان بحصول الصورة في المادة بالمعنى الأعم أيضاً ، ولمّا فرضت متجددة لم تكن صورة خارجيّة ، فيلزم المحال الذي هو اجتماع المثلين وعلى هذا لا استدراك أصلاً ، نعم يمكن أن يختصر في العبارة والأمر سهل .

قال المحشّي : فليتأمّل فيه .[١]

وجه التأمّل كانه ما ذكرنا في الحاشية السابقة .

قال المحشّي : وأقول : فيه نظر بعدُ ، أمّا أولاً : فلجواز أن يكون محل القوّة العاقلة... .[٢]

كان ينبغي أن يجعل عنوان هذه الحاشية قول المحاكم «اندفع النظر»[٣] وظهر لزوم حصول الصورتين في مادة واحدة كما لا يخفى .

قال المحاكم : لأنّا نقول : الحجة مطردة فيه أيضاً لأنّ النفس... .[٤]

فيه بحث لأنّ العاقلة إذاكانت مجرّدة وكان تعقلها بواسطة تعقلها بالمادة لا يلزم أن يكون تعقلها بحصول الصورة في المادة بل يجوز أن يكون حصولها في ذاتها .

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٩ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٩ .

(٣) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٨٠ .

(٤) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٨٠ .

فإن قلت : إذا كانت المادة آلة لها كان حصول الصورة في المادة بناء على انّ الادراك بالآلة لحصول الصورة بالآلة ومنع هذه المقدّمة على ما ذكرته آنفاً مشترك بين كون العاقلة مجرّدة أو جسمانية فصحّ ما ذكره المحاكم من ان الدليل مطرد.

قلت : على تقدير الجسمانية يمكن الخلاص عن المنع بان يقال : على ما قلنا انّ الصورة امّا حالة في نفسها أو في محلها وعلى التقديرين يلزم المحذور على ما سيذكره الشارح بعد ذلك ، وأمّا على تقدير التجرّد فلا خلاص بهذا الوجه أيضاً فافهم.

قال المحشّي : تقريره أن يقال : للصورة العقلية اعتباران.[1]

حاصل هذا الجواب على ما يفهم انّ الصورة الجوهرية مأخوة مع بعض العوارض عرض وهي في نفسها بدون ذلك البعض جوهر والذات المأخوذة مع شيء مغايرة بالذات للذات بنفسها ، نعم الذات التي لها اعتباران إذ لم يؤخذ مقرونة مع الاعتبارين فحينئذٍ يقال انّ الذات باحد الاعتبارين مغاير بالاعتبار للذات بالاعتبار الآخر وفرق ما بينهما كما ان البناء إذا أخذ مع البناء فهو مغاير بالذات للبناء المأخوذ مع الكتابة أو المأخوذ بنفسه لكن البناء إذا لم يؤخذ مع الاعتبار فحينئذٍ يقال إنّه باعتبار البناء مغاير لنفسه باعتبار الكتابة بالاعتبار ، وهذا أمر صحيح في نفسه لكن ما نحن فيه محل بحث لأنّ صورة الانسان مثلاً اما أن يقال انّها مع صفة الحلول في الذهن عرض وبدون هذه الصفة جوهر ففساده ظاهر ، إذ هي مع الحلول ليست حالة في شيء حتى يقال انّها عرض.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٨٩.

وان قيل : انها باعتبار أعراض أُخرى غير الحلول حاصلة لها من حلولها في الذهن عرض ففيه ان هذا المجموع الظاهر انّه ليس له حلول حتى يقال انّه عرض ولو سلم حلوله فالصورة نفسها أيضاً حالة في الذهن بناء على انّ المفروض ان تلك الأعراض حاصلة لها من حلول فيجب أن يكون بنفسها بدون تلك الأعراض ايضاً عرضاً لصدق تعريفه عليها فكان المحذور باقياً بحاله .

وان قيل : انها باعتبار أعراض أُخرى غير الحلول وغير الحاصلة من الحلول عرض وبنفسها جوهر ففيه أولاً ان الظاهر انّه لا أعراض هاهنا غيرهما ، وثانياً : انّ المجموع إذاكان قائماً بالذهن كان جزؤه الذي هو الصورة نفسها قائماً أيضاً وعاد المحذور .

ولو قيل : انّ القيام هو الاختصاص الناعت ولا يلزم أن يكون إذا كان الشيء اختصاصاً ناعتاً بالنسبة إلى شيء كان لجزئه أيضاً ذلك الاختصاص نقول فحينئذٍ بطل ان صورة الانسان مثلاً في الذهن بل الحاصل فيه أمر آخر مع انّهم قاطبة معترفون بحصولها فيه فتأمّل ، وأيضاً قد اعترف المحشّي بانّ الصورة بنفسها بدون تلك الأعراض موجودة في الذهن وبذلك ألزم اجتماع المثلين ويتمّ الدليل فكيف يمكن انكار وجودها في الذهن .

فإن قلت : لعل المحشّي اعترف بحصولها في الذهن لا القيام بل الوجود بنحو آخر على ما هو رأي المحاكم وسيذكر المحشّي أيضاً بعد ذلك انّ بناء كلام الشارح على انّ المراد بالوجود في الذهن ليس القيام به بل الحصول فيه على نحو آخر .

قلت : على هذا يظهر فساد الاستدلال ظهوراً بينا إذ حينئذٍ يكون إحدى الصورتين حاصلة في المادة لا باعتبار القيام وهي الصورة الادراكية والأُخرى

حاصلة فيها باعتبار القيام وهي الصورة الخارجية فظهر انّه لا محذور في مثل هذا الاجتماع لحصول التمايز الظاهر بين المجتمعين فتدبّر.

قال المحشّي: وهذا هو المراد من قولهم على مذهب التحقيق.[١]

قد عرفت حال هذا التحقيق فالصواب ابقاء ما ذكره على ظاهره فافهم.

قال المحاكم: والحق في الجواب أنّ الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي.[٢]

لما كان الجواب الذي نقله من الشارح لا يظهر فيه حقيقة الحال ولا يحسم مادة السؤال إذ ظاهر ان كون الشيء باعتبار القيام بالنفس عرضاً وباعتبار المطابقة ماهية للسماء لا يدفع محذور كون أمر واحد جوهراً وعرضاً على ما توهمه السائل، إذ هذان الاعتباران ليسا اعتبارين مفيدين مصححين لاجتماع المتنافيين كما لا يخفى قال والحق في الجواب كذا.

قال المحاكم: وكذلك العرض ما لو وجد في الخارج كان في موضوع.[٣]

المشهور بينهم ان قيد إذا ليس في تعريف العرض فالاولى في الجواب ان يقال: صورة الجوهر في الذهن جوهر وعرض ولا فساد فيه، إذ الجوهر لو سلم جنسيته لما تحته على ما هو ظاهر كلام الشيخ فليس العرض كذلك[٤] بل هو

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٠.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٢.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٢.

(٤) في هامش «هـ»: لا يخفى أنّ الجواب ليس متوقفاً على نفي جنسية العرض بل انّما وقع في البين بياناً للواقع، فافهم، منه رحمه الله، وفي هامش «ث»: فيه تأمّل فإنّ تصحّح كون الصورة جوهراً وعرضاً لا يتمّ على قواعدهم إلّا بمنع جنسية أحدهما فتأمّل. آقا جمال رحمه الله تعالى.

عرضي وليس مفهوماً عرضيّاً يكون منافياً للجوهر لأنّ قيد إذا مأخوذ في تعريف الجوهر دون تعريف العرض وعلى هذا لا منافاة بينهما أصلاً فافهم.

قال الشارح: والجواب عنه بعدما مر.[١]

قد مرّ فيما مر وأيضاً الشارح جوّز في النمط الثالث أن يكون ادراك القوى الحسيّة باعتبار حصول صور المحسوسات في نفس تلك القوى لا في محالها وهذا مناف لما ادّعاه هاهنا.

قال المحاكم: وهذا الجواب بالحقيقة تفصيل لما مرّ.[٢]

تعريض للشارح بان جعل هذا جواباً على حدة بعدما مرّ لا وجه له وهو كذلك ويمكن أن يقال مراد الشارح انّ بعدما مرّ من المقدّمات الجواب عن السؤال هكذا ولم يرد انّه جواب على حدة ولعل مراد المحاكم أيضاً ليس الاعتراض على الشارح بل اراد ما ذكرنا من التوجيه فافهم.

قال الشارح: كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل.[٣]

قد عرفت ما فيه من المنع.

قال الشارح: ولو كانت محلاً للصورة.[٤]

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٨٢.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٣.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٨٢.

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٨٣، وفي هامش «ث»: الظاهر أنّ ما حمل كلام الشارح على جوابين كما كتبنا على المحاكمات وحينئذٍ فهذا القول مما يحتاج إليه في الجواب الثاني ويتّجه السؤال والجواب أو حمله على جواب واحد وجعل بنائه على أنّه جعل ما مرّ من وجوب حلول الصورة في محل العاقلة على وجوب حلولها فيه واقترانها به في الجملة ولو بواسطة ←

لا يخفى انّه ما كان حاجة إلى هذا القول بل يكفي أن يقال ـ في جواب القول بان احدى الصورتين حالة في العاقلة والأخرى في محلها ـ: انّه ليس كذلك لأنّ الصورة الإدراكية لا بدّ أن يكون في محل العاقلة لأنّه آلة لها لكن لما كان أمكن أن يقول أحد انّ الصورة الادراكية يجوز أن يكون في محل العاقلة وفي نفسها أيضاً وبهذا يحصل الفرق بينها وبين الصورة الخارجية قال هذا القول ليورد الإيراد الذي أورده المحشّي ويجيب عنه ليحسم مادة الإشكال.

وأنت خبير بانّ هذا الإيراد ظاهر الفساد جداً لامتناع حلول شيء واحد في محلين ضرورة فما كان ينبغي أن يكون توهم وروده مقتضياً لإيراد هذا القول فافهم.

قال المحاكم: ويمكن أن يجاب بان المراد بالحلول الاقتران.[1]

الحلول في العاقلة الحالة فيه كما قررنا في الجواب الثاني وحينئذٍ فلا بدّ من إيراد هذا الشق ويتّجه أيضاً ايراد السؤال والجواب فتأمّل. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٣، وفي هامش «ث»: لا يخفى أنّ هذا ليس إلّا الجواب لذي ذكره الشارح وكان مراد والدي طاب ثراه أنّه لا يمكن الجواب من قبل السائل بهذا الجواب إذ حينئذٍ يصير جواب الشارح في غاية الظهور بحيث لا يمكن الغفلة عنه فلا يمكن للسائل التمسّك به فما ذكره القائل أيضاً يتّجه في مقابله. نعم يمكن أن يقال إنّ الشارح لم يلتفت إلى هذا الجواب توجيهاً لكلام القائل بقدر الإمكان لحمل الحلول في كلامه على المقارنة حتى لا يكون سؤالاً ظاهر الفساد وبعد حمله عليه فلا يتّجه إلّا ما ذكره من الجواب وصيرورة هذا الجواب ظاهراً بعد التوجيه لا يخدش في حسن ما فعله فإنّه مع ذلك أولى من حمل السؤال على ظاهره فإنّه ظاهر الفساد جداً لا ينبغي أن يصدر عن أحد من المحصلين بقي شيء آخر وهو أنّ هذا الاحتمال لم يذكره السائل من عند نفسه حتى يجاب عنه بامتناعه بل متفرع على ما ذكره الشارح وقد عرفت توجيه كلام الشارح في ذكر هذا الاحتمال وبعد ذكره فما ذكره السائل يتّجه في مقابله وليس الجواب عنه إلّا ما ذكره الشارح فتأمّل. آقا جمال رحمه الله تعالى.

لا يخفى ما فيه فانّ هذا الجواب جواب بعينه عن اصل السؤال فلا ينبغي ان يجعل جواباً عن الإيراد عليه .

بيانه : ان اصل السؤال ان الصورة الادراكية يجوز أن يكون حالة في محل العاقلة وفيها نفسها وبذلك امتازت عن الصورة الخارجية لأنها حالة في محلها فقط والإيراد عليه انّ هذا ممتنع لأنّ حلول شيء في شيئين ليس بجائز فلو أجبت بأن الصورة الكائنة في محل العاقلة حالة في العاقلة أيضاً بمعنى مقارنتها لها لا بمعني الحلول المتعارف ، فيرد حينئذٍ أنّ الصورة الخارجية كذلك فيما إذا حصل الامتياز .

قال المحاكم : كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الآخر .[1]

لأنّ الصواب ان يقال كانت مقارنة للقوة العاقلة وهي المقارن الآخر لأنّ الكلام في بيان انّ الصورة المقارنة للمحل مقارنة للعاقلة أيضاً لا العكس فافهم .

قال المحشّي : فنقول : قد صرّح الشارح بأنّ المراد بالحلول هاهنا المقارنة .[2]

لا يخفى انّه على هذا لا حاجة إلى جعل المعقول الصورة الحسيّة ولا إلى

---

(١) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٨٣ ، وفي هامش «ث» : وذلك لأنّ مقارنتها للمحل ممّا أثبته الشارح بالدليل فالمحتاج إلى البيان هو مقارنتها للعاقلة هذا وعلى ما قررناه من أنّ بناء كلام السائل على ما ذكره الشارح من الاحتمال لا حاجة إلى البيان في شيء منها فالأولى الاقتصار في الجواب على أنّ بناء هذا الاحتمال على أنّ المراد بالحلول المقارنة وحينئذٍ لا امتناع في حلول الصورة في محله ويمكن توجيه كلام المحاكم بأنّ غرضه توجيه ما ذكره الشارح من الاحتمال وليس بنائه على أنّ المراد بالحلول المقارنة فلو كانت الصورة حالة في العاقلة كانت مقارنة لمحلها أيضاً وإلّا لكانت العاقلة ذات فعل بدون مشاركة المحل فتأمّل . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩١ .

جعل محله محل القوة العاقلة بل لو كان المعقول هو الجسم أيضاً يتم الكلام سواء جعل محله القوة العاقلة أو محلها أو مادة محلها وسواء جعل محلّها الصورة الحسية أو الجسم أو المادة إذ على جميع التقادير يلزم مقارنة صورتين متماثلتين لمادة واحدة بعينها .

قال المحاكم : وأيضاً إذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة .[1]

فيه بحث إذ المعترض سلّم انّه يلزم حلول الصورتين في محل واحد لكن قال : يجوز ان يكون الصورة الادراكية حالة في محل العاقلة وفيها نفسها أيضاً فيحصل الفرق بين الصورتين وان اجتمعتا في محل واحد وعلى هذا لا محذور والشارح أثبت عدم الفرق الذي يخيله المورد وتمم الكلام وحينئذٍ لا وجه لاثبات حلول الصورتين في محل واحد على ما فعله المحاكم لأنّه أمر مفروغ عنه فافهم .

قال المحاكم : وهذا الكلام يصلح أن يكون جواباً من الابتداء .[2]

هذا الكلام امّا إشارة إلى حديث المقارنة كما هو الظاهر أو اراد به نظير هذا الكلام من أخذ الحلول بدل المقارنة كما هو الظاهر ممّا بعده وعلى الأول الفرق بين ما جعله جواباً من الابتداء وبين ما سبقه هو أنّ ما سبقه لا يؤخذ فيه قول الإمام ان الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة مسلماً بل يقال : انّه ليس كذلك بل هو حال في محلها بناء على انّ ما يدرك بالآلة يكون الصورة الادراكية حاصلة في آلته على ما بينّه الشارح وحيث ذكر المورد انّ هذه الصورة يمكن أن يكون

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٤.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٤.

حالة في محل القوة وفيها نفسها والصورة الخارجية حالة في محلها فقط فكان بينها فرق أجاب الشارح : بانّ المراد بالحلول المقارنة فلم يكن بينهما فرق وذكر المحاكم على هذا وجهاً آخر وهاهنا يوخذ أولاً قول الإمام مُسلماً ويقال : لو كانت الصورة العقلية حالّة في القوة العاقلة...[1] إلى آخر ما قاله المحاكم لكن قد عرفت أنّ وجه المحاكم لا وجه له بعد ما مرّ من مراتب الكلام .

والصواب الاكتفاء بهذا القول منه بانّ ما ذكره الإمام من حلول الصورة الادراكية في القوة العاقلة نسلّمه ونتمّم الكلام عليه كما ذكره حينئذٍ ولا خدشة ، وعلى الثاني الفرق ظاهر وعلى هذا يمكن ـ على بعد ـ أن يحمل كلامه الأول على الإيراد الابتدائي أيضاً على الإمام لكن بعنوان أخذ المقارنة والقول بانّ المراد بالحلول هاهنا المقارنة كما ذكره الشارح وهذا الإيراد على الابتدائي لكن بعنوان حمل الحلول على معناه المتبادر .

قال المحاكم : ونحن نقول لما كانت الصورة الأُخرى محل القوة العاقلة لم يلزم هاهنا إلّا اجتماع متماثلين .[2]

لا يخفى انّ الكلام ان كان في المقارنة فدفعه ظاهر ، إذ على جميع التقادير يحصل المطلوب كما أشرنا إليه وان كان في الحلول المتعارف يشكل الأمر فيما إذا كان العاقلة حالّة في الجسم ، إذ على هذا لا يلزم حلول أمرين متماثلين في محل واحد وأمّا في الصورتين الأخيرتين أي كون محلها الصورة أو المادة فلزوم الأمر المذكور ظاهر فافهم .

---

(١) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٨٤ .

(٢) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٨٤ .

قال المحاكم : فنقول : نسبة العارض إلى المحلّ مقارنة الحالّ للمحل.[١]

فيه انّ مثل هذا يمكن أن يقال في صورة اجتماع المثلين في محل واحد أيضاً بان يقال نسبة العارض لأخذهما إليه نسبة الحال إلى المحل وإلى الآخر أمرين أحدهما حال في ما هو حال مع الآخر في محل واحد فتأمّل.

قال الشارح : ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله.[٢]

لأنّ الصورة العقلية حالة في محل العاقلة والصورة الخارجية أيضاً كذلك وهذا على تقدير أن يكون محل العاقلة المادة والمتعقل الصورة أو يكون محلها الصورة أيضاً لكن قيل بانّ الحالّ في الحالّ في الشيء حالّ في ذلك الشيء ثمّ يرد عليه انّ حاصل إيراد المورد كان ان اجتماع الصورتين المتماثلتين في مادة واحدة هاهنا لا فساد فيه ، إذ يجوز أن يكون الصورة العقلية مع حلولها في محل العاقلة حالة فيها أيضاً وحينئذٍ يحصل الفرق بينهما وبين الصورة الخارجية الحالة في محل العاقلة أيضاً بأنّ الأُولى حالة في محلين والأُخرى في محل واحد وإذا حصل الفرق فلا محذور في اجتماعهما إذ محذور الاجتماع ارتفاع الامتياز والاثنينية ، وإذ ليس فليس. والجواب الأول الذي ذكره الشارح كان في مقابله إذ أثبت عدم الفرق على هذا التقدير أيضاً وأمّا هذا الجواب فلا إذ ليس فيه إلّا انّه يلزم اجتماع المتماثلين في محل واحد والمورد أيضاً كان قائلاً به لكن منع استحالته ولعل مراد الشارح انّ هذا الاجتماع محال وليس بناء استحالته على عدم الفرق حتى يقال انّ هاهنا يمكن أن يوجد الفرق بل على أمر آخر هذا ويمكن أن يحمل هذا الكلام من الشارح على الجواب الابتدائي الذي ذكره

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٤.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٨٣.

المحاكم من إيراد الإمام كما لا يخفى .

قال الشارح : والجواب ان الوجود ليس بعرض.[١]

عدم عرضيته لعله باعتبار اعتباريته والعرض لا بدّ ان يكون من شأنه الوجود الخارجي لكن هذا لا يلائمه حكمه بان الوجودات مختلفة الحقائق إذ الظاهر من هذا الحكم انّه يزعمها أُموراً حقيقيّة مشتركة في لازم واحد اعتباري هو الوجود المطلق وفيه أيضاً انّه لا فرق بين الأُمور الاعتبارية وغيرها في هذا المعنى إذ الدليل لو تم لدل فيهما جميعاً لكن كأنه مع اعتقاد اعتباريته زعم انّ أفراده ليست حصصاً حتى يكون نوعاً بالنسبة إليها ويمتنع اجتماع فردين منها في محل وأما باعتبار انّه ليس حالاً في المحل إنّما هو متحد مع الماهيّة في الوجود وقد عرفت حاله فيما سبق أو يزعم ان الماهية اعتبارية منتزعة من الوجود ولا يخفى حاله أيضاً .

والظاهر في جواب إيراد الإمام أن يقال انّ الوجودات الحالة في الاعراض القائمة بمحل واحد ليست حالة في ذلك المحل ، إذ لا يلزم أن يكون الحالّ في الحالّ في الشيء حالاً في ذلك الشيء والحلول بواسطة لا يجري الدليل فيه ، إذ الامتياز بين الحالات يحصل باعتبار محالّها القريب وان كان المحل البعيد واحداً .

قال الشارح : ككونها مدركة لذاتها.[٢]

فيه ان الادراك للذات أيضاً الذات أضافي بالنسبة إلى الذات ولا فرق بينه

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٨٣ .

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٨٤ .

وبين التجرّد عن المادة والتفرقة بينهما تحكم ولو قيل ان الادراك للذات حاصل سواء تعلقنا الادراك واضفنا إلى الذات أو لا فكذلك نقول : ان التجرّد عن المادة حاصل سواء عقلنا التجرّد وأضفناه إلى المادة أو لا والجواب ان ليس مراده بالادراك الادراك بالمعنى المصدري بل الصورة الحاصلة والصورة الحاصلة في ادراك الذات هو نفس الذات وهي حاصلة دائماً فيجب أن يكون النفس مدركة لها وأمّا التجرّد فهو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج ووجوده في العلم موقوف على المقايسة إلى المادة فما لم يحصل تلك المقايسة لم يوجد في العلم أيضاً فلا يجب اذن ادراك النفس له دائماً .

نعم ، اتصاف النفس بها دائم وهو لا يكفي في الادراك بل لا بدّ من وجوده في نفسه والحاصل انّ مراد الشارح الفرق بين الصفات الموجودة والصفات الاعتبارية ولعل التوقف على المقايسة من باب التمثيل إذ الظاهر انّه لا يلزم أن يكون جميع الاعتباريات ممّا للمقايسة فيه مدخل وان كان الاتصاف بجميعها دائماً وعلى هذا لا إيراد عليه لكن الظاهر من سياق كلامه انّه فرق بين الصنفين اللذين ذكرهما من الصفات في دوام الاتصاف وعدمه وهو غير صحيح إذ لا فرق بينهما بهذا الاعتبار بل الاتصاف بهما جميعاً دائمي .

[الفصل السادس من النمط السابع]

قال المحاكم : الأول : إنّ قوّة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل.[1]

أنت خبير بانّ هذه المقدّمة مستدركة لا حاجة إليها أصلاً، إذ يكفي أن يقال انّ كلّ موجود كان موجوداً في زمان وكان من شأنه أن يفسد ففيه قوة الفساد وقوة فساد الشيء لا يمكن ان يكون حاصلاً في ذلك الشيء لأنّ موضوع قوة الفساد لا بدّ أن يكون موجوداً حال الفساد والشيء لا يمكن أن يكون موجوداً حال فساده وظاهر انّ هذه المقدمات على تقدير تمامها ينتج المطلوب ولا مدخل للمقدّمة المذكورة في تمامية شيء منها أصلاً فكانت مستدركة قطعاً والعجب من المحاكم انّه لم يتعرّض لذلك مع انّ دأبه في أمثال هذه المواضع استدراك مثل هذه الأمور وقليلاً ما يفوت منه ذلك ولعلّ الشارح المحقّق غرضه الاحتجاج على هذا المطلوب[2] بنحو آخر غير هذا النحو على ما هو الظاهر من سياق كلامه وهو ان البقاء بالفعل وقوة الفساد متغايران فلا بدّ أن يكونا الأمرين المختلفين بناء على انّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد وعلى هذا لا بدّ من أخذ تلك المقدّمة.

لكن لا يخفى انّ هذا الاستدلال في غاية الضعف وان كان الاستدلال الأول

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٦.

(٢) «ب»: النمط.

أيضاً ضعيفاً ، إذ بعد تسليم المسألة المذكورة كيف يمكن أن يثبت انّ النفس واحدة من جميع الجهات وعلى تقدير إثباته لا شكّ ان فعلية البقاء ليس لها من نفسها بل من موجدها فإذاكان قوة الفساد لها من نفسها لم يلزم صدور أمرين من واحد وأيضاً ينتقض الدليل بالباقي الذي لا يفسد فإنّ بقاءه غير عدم فساده وإلّا لكان كلّ باق غير فاسد فيلزم أن يكون فيه أمران مختلفان مع انّه ليس كذلك إلّا ان يفرق بين قوة الفساد وعدمه ويقال : انّ القوة وجودية لا بدّ لها من أمر موجود بخلاف العدم فيكفيه الجهة الاعتبارية وهو كما ترى.

قال المحاكم : أي موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء.[1]

أراد بموضوع البقاء الشيء الذي فرض أنّه باق في زمان ولم يفسد بعده ولم يرد أن موضوعه قوة الفساد ولا يمكن أن يكون له البقاء لفساده ظاهراً كيف والمادة أو الموضوع الذي يقولون انّه موضوع قوة الفساد له البقاء قطعاً.

قال المحشّي : أقول : فيه بحث إذ سيأتي في جواب السؤال الذي يذكره....[2]

في بحثه بحث إذ الجواب المذكور غير مناف لما ذكره هاهنا لانّه يصحّ على اطلاقه بزعمهم انّ محل قوة الفساد هو بعينه موصوف أيضاً بالفساد ، والمادة والموضوعات التي ادعوا أنّها هي محلّ قوة الفساد وموصوفة أيضاً بالفساد ، لأنّ محليهما انّما هي لقوة فساد شيء عنها وظاهر انّها متصفة أيضاً بذلك الفساد فحاصل الدليل انّ محل قوة الفساد لا بدّ أن يكون موصوفاً بالفساد

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٦.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٣.

فالشيء الذي يفسد لما كان لا بدّ له من قوة فساد لا بدّ لتلك القوة من محل فلا يخلو امّا أن يكون تلك القوة قوة فساد ذلك الشيء في نفسه وهو محال إذ لا بدّ أن يكون محلها حينئذٍ ذلك الشيء نفسه فيلزم أن يتّصف أيضاً بفساده في نفسه وهو باطل أو يكون قوة فساد ذلك الشيء عن شيء آخر وحينئذٍ لا بدّ من شيء آخر يكون محلاً لتلك القوة ومتّصفاً أيضاً بفساد ذلك الشيء عنه وهو المطلوب.

فظهر انّ ما ذكره المحاكم لا خدشة فيه وانّ ما أورده المحشّي ساقط والإيراد على الدليل بالنحو الذي ذكرنا بانّه لو تمّ ما ذكروه من ان ما يفسد لا بدّ له من قوة فساد للزم أن يكون قوة الفساد قوة فساد وجوده في نفسه لا قوة فساد وجوده عن شيء آخر وهذه القوة ممّا لا يغنيه عن شيء ممّا لا خصوصية له بهذا المقام بل هو إيراد على دليلهم الذي أقاموا على انّ كلّ حادث مسبوق بمادة على ما مرّ في موضعه مفصّلاً وهو هاهنا مفروغ عنه. والعجب انّ المحاكم سيذكر فيما بعد هذا الإيراد الذي أورده المحشّي ويجيب عنه بما أجبنا ومع ذلك أورده المحشّي هاهنا.

قال المحشّي: وذلك لأنّ المراد من الفساد هو زوال الوجود عن الغير.[1]

إذا كان المراد من الفساد هو زوال الوجود عن الغير فصحّ انّ محل قوة الفساد موصوف بالفساد فليت شعري انّه بعد اعترافه بذلك وتفطّنه له كيف ادّعى منافاة ما ذكره المحاكم هاهنا للجواب الذي سيأتي فافهم.

قال المحاكم: للزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال.[2]

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٣.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٦.

يوهم هذا الكلام بظاهره انّه لما فرض انّ الباقي يقبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول فيلزم اجتماع البقاء والفساد ويرد حينئذٍ انّ موضوع البقاء فرض انّه محل لقوة الفساد فغاية ما يلزم منه ان يجتمع هذا الموضوع مع الفساد ولا يلزم أن يجتمع بقاؤه أيضاً معه، إذ يجوز أن يكون بقاؤه في زمان وفساده في زمان آخر والظاهر انّ مراده ان ما يقبل الفساد يلزم أن يكون باقياً وموجوداً حال الفساد فلو كان موضوع البقاء أي الشيء الذي فرضنا انّه باق في زمان ويبقى ويفسد بعده محلاً لقوة فنائه في نفسه للزم أن يبقى ويوجد حال الفساد فيلزم أن يكون باقياً وفاسداً هذا خلف. فاندفع الإيراد ولو حذف البقاء من موضوع قبول الفساد لكان أولى لئلا يتوهم ما ذكرنا.

قال المحشّي: أقول: هذا النظر وارد على هذا التقرير.[1]

سنبين ان هذا التقرير هو التقرير الذي سيذكره المحشّي في ذيل الصواب وهذا النظر وارد عليه أيضاً.

قال المحشّي: وما سيجيء في جواب السؤال الذي يذكره ينافي هذا.[2]

قد عرفت انّه لا ينافيه.

قال المحشّي: والصواب أن يقال في تقرير كون محل قوّة الفساد مغايراً....[3]

هذا التقرير مصرّح به في كلام الإمام في تفسير كلام الشيخ: «فاعلم انّ

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٣.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٣.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٣.

مدار هذه الحجة على ان كلّ حادث مسبوق بمادة» وتقرير ما مرّ في النمط الخامس ثمّ نقول: لو كانت النفس الناطقة قابلة للفساد لكان إمكان حصول ذلك الفساد حاصلاً قبل حصول ذلك الفساد وذلك الإمكان لا بدّ له من محل ويستحيل أن يكون محله ذات النفس لأنّ محل إمكان الشيء لا بدّ وان يكون باقياً عند حصول ذلك الشيء لكن النفس لا يكون باقية عند حصول ذلك الشيء لكن النفس لا يكون باقية عند حصول فسادها فاذن محل ذلك الإمكان ليس النفس بل مادتها»[1] انتهى ولا يخفى ان كلام المحاكم أيضاً لا يأبى عن أن يكون بناؤه على هذا بان يكون قوله محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد مبنياً على انّ القوة هي الاستعداد واستعداد الشيء معناه تهيّوء الأول في زمان لأن يوجد فيه الشيء الثاني في زمان آخر فلا بدّ أن يكون محل قوة الفساد الذي لا بدّ منه بناء على كلّ حادث مسبوق بقوّة وقوته لا بدّ لها من محل والفساد أيضاً لحدوثه لا بدّ له من محل قوة قبل حدوثه موصوفاً في زمان بالفساد ونسرد الكلام إلى آخر الدليل وعلى هذا حاصل النظر الذي أورده أنا لا نسلّم ان الحادث لا بدّ له من إمكان استعدادي سابق بالمعنى الذي ذكرنا آنفاً بل اللازم تحقق إمكان حدوثه أي الإمكان الذاتي فاللازم حينئذٍ جواز الفساد قبل حدوثه وليس معناه إلّا انّ هذا الشيء الباقي يجوز أن يفسد وليس جواز فساده وقبوله انّ الفساد والفنا يحل فيه في الخارج كحلول الأعراض في موضوعاتها بل انّه يطرأ عليه الفساد وثبوت الفساد له في الذهن ان قيل بان السالبة المحمول أيضاً يقتضي وجود الموضوع كالمعدولة وإلّا فيمكن أخذه بعنوان السالبة المحمول ويحكم بثبوته في الخارج أيضاً وحينئذٍ يرجع النظر الذي أورده المحاكم إلى ما

---

(١) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ٦٤.

ذكره المحشّي بقوله وبقي الكلام في ثبوت هذا الإمكان هذا .

فإن قلت : على ما حمل المحشّي دليل المحاكم ونظره الذي أورده عليه .

قلت : لعله حمله على ان ما يقبل الشيء لا بدّ أن يصحّ اتصافه به لانّ قبول الشيء معناه انّه يجوز أن يحل فيه فإذا كان الشيء قابلاً للفساد كان يجوز ان يتصف بالفساد ويحل فيه وحاصل النظر حينئذٍ انّا لا نسلّم أنّ قبول الشيء معناه أن يحل فيه ذلك الشيء بل يجوز أن يكون بطريانه عليه ولو كان بمعنى حلوله فيه واتصافه به أيضاً نقول : انّه لا يلزم أن يكون إذا كان الشيء قابلاً للفساد أن يجوز اتصافه به في الخارج بل يكفي جواز اتصافه به في الذهن وانّما ذلك إذا ثبت انّ ذلك الشيء يقبل الفساد في الخارج وأنى لهم بذلك ؟ ! إذ غاية ما ألزموا ان الشيء الذي يفسد يجوز قبل الفساد أن يتصف بالفساد في الجملة وأمّا في الخارج فلا فتدبّر .

قال الشارح : والثاني باطل لما مرّ .[١]

قد عرفت حال ما مرّ .

قال المحاكم : لأنّا نقول : قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه .[٢]

هذه الدعوى ممّا لا أصل له بل غاية ما في الباب ان يدعي انّ النفس ليست قائمة بغيرها من باب قيام الأعراض بموضوعاتها وأمّا انّها ليست قائمة به من باب قيام الصور بموادها المقيمة هي اياها فلا والأولى أن يتمسّك في إبطال

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٨٦ .

(٢) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٨٦ .

فسادها بعنوان فساد الاعراض والصور عن محالها بمثل ما تمسّك به في إبطال فسادها بعنوان فساد صورتها عن مادتها كما سيجيء. إذ ما ذكره فيه جار هاهنا أيضاً كما لا يخفى.

قال المحاكم: فهو النفس.[1]

فيه بحث، إذ لا نسلّم انّ كلّ مجرّد قائم بذاته عاقل له تعلق بـالبدن فـهو النفس بل مرادنا بالنفس التي يبحث عنها هي المشار إليه بـ«أنا» المسـتقلة فـي تدبير البدن وتحريكه وحينئذٍ لم لا يجوز أن يكون جوهر مـجرّد عـاقل جـزءً للجوهر الذي ذكرنا ولم يكن هو المشار إليه بـ«أنا» ولم يكن مستقلاً في تـدبير البدن وتحريكه بل كان له مدخل في ذلك التدبير باعتبار كـونه جـزء للـجوهر المذكور ولابدّ لنفيه من دليل وبناء الكلام على انّ القوم ما عرفوا النفس إلّا بانها جوهر قائم بذاته عاقل متعلّق بالبدن ليس ممّا يصلح للاعتماد إذ مدار تعريفاتهم وتقسيماتهم على المسائل التي أثبتوها بزعمهم ونحن الآن في صـدد مـطالبتهم بالدليل على ما يدعونه ويعتقدونه فما الفائدة في التمسّك بتعريفاتهم وتقسيماتهم على انّ دخول هذا الجوهر في تعريفهم أيضاً محل نـظر لأنّـهم عـرفوا النـفس بتعلّقها بالبدن تعلق التدبير والتصرّف والظاهر أنّـهم أرادوا بـالفاعـل القـريب للتدبير والتصرف مـاله مـدخل ولو بـالواسـطة والجـوهر المـذكور له مـدخل بالواسطة باعتبار انّه جزء للنفـس ولو قيل: انّه لو لم يكن نفساً لكان عـقلاً إذ لم يثبتوا جوهراً مجرّداً غيرهما والعقل ليس كمالاته حادثة عندهم وهذا الجـوهر يكون الصورة من كمالاته وهي حادثة على هذا الفرض فنقول مثل ما ذكرنا آنفاً انّ هذه الأقاويل ليس ممّا يصلح للاعتماد بل هم مطالبون بالدليل عليها ويمكن

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٧.

أن يقال إنّه يستبعد في نظر العقل جداً أن يكون مجموع مركب في الخارج يحصل له وجود واحد بحيث يعقل ذاته ذاتاً واحدة ويشير إليها بـ«أنا» غافلاً عما عداها ويكون هو المدبر والمتصرّف بدون مدخلية أجزائه مدخلية قريبة كما يحكم به الوجدان بل الظاهر أنّ وجود المجموع ليس إلّا وجود أجزائه. ولو قيل بوجوده أيضاً على حدة فالظاهر أنّه وجود متكثّر لا وجود وجداني والمجموع المعتبر له الوحدة كان وجوده بالاعتبار والوجود المتكثر ظاهره انّه لا يصير سبباً للتعقّل والإشارة المذكورين كما يحكم به الوجدان سيّما إذا كان جزء ذلك المجموع أمراً عاقلاً كما في فرضنا هذا. إذ يصير الاستبعاد أزيد في أنّ هذا المجموع يكون دائماً ملتفتاً إلى ذاته الوجدانية ولم يلتفت إلى جزئها وادراكه وتعقله ولم يحصل له علم وشعور في وقت أصلاً بادراك جزء وتعقله لذلك ولم يعلم انّ فيه شيئاً هو أيضاً يعلم ذاته وخصوصاً إذا كان الجزء الآخر الذي هو الحال أيضاً كان لا بدّ أن يكون عاقلاً بناء على انّ المانع من التعقل هو الحلول في المادة الجسمانية لا الحلول مطلقاً. نعم هذا الاستبعاد ليس في الصورة التي ذكرنا في الحاشية السابقة من جواز أن يكون النفس قائمة بأمر آخر من باب قيام الصورة مقيمة إياه. إذ يجوز أن يكون المشار إليه بـ«أنا» المدبر والمتصرّف بالاستقلال هو الصورة من دون مدخلية المادة والمادة وان فرض انّها عاقلة بذاتها لا يلزم أن يكون للصورة التفات إليها وإلى تعقلها وأن يحصل لها شعور في بعض الاحيان بانّ هاهنا أمراً عاقلاً يشير أيضاً إلى نفسه بـ«أنا» إذ العلم الحضوري الظاهر انّه لا يلزم أن يتعلق إلّا بالنفس وصفاتها وغاية الأمر بأجزائها الخارجية أيضاً وأما بمحلها فمحل تأمّل.

ولو قيل انّ المادة إذا كانت مجرّدة عاقلة فيلزم أن يكون لها علم حضوري

بالصورة لأنّها من صفاتها لما بينهما من الاختصاص من الناعت فيلزم أن يكون لها شعور بالنفس.

قلنا: فليكن كذلك ومن أين حصل لنا العلم بانّ مادة النفس لو كانت ليس لها علم بالنفس فلعل لها علم ولا نعلمه كما انّ للمجرّدات الأُخرى علما بانفسنا ولا نعلمه.

ولو قيل: انّهم قالوا: انّ النفس قائمة بذاتها فحاله قد علمت مراراً فلا نعيده.

قال المحشّي: أقول: فيه نظر لأنّ القيام بالذات المعتبر في النفس.... [١]

يمكن أن يقال انّ ما ذكره المحاكم في الحقيقة منع وسندي انّه منع كون الجزء المذكور نفساً واسنده بعدم قيامه بذاته وما ذكره المحشّي ابطال للسند وهو غير مجد لأنّه سند أخصّ إذ يمكن أن يسند أيضاً بما ذكرنا في الحاشية السابقة لكنه بعيد. إذ الظاهر من كلامه انّه يزعم انّ عدم نفسه بناء على انّه يجوز أن لا يكون قائماً بذاته بل متقوماً بما يحله وحينئذٍ إيراد المحشّي وارد فافهم.

قال المحاكم: فإن قلت: لو كانت الهيولى محل قوة الفساد. [٢]

هذا الإيراد وجوابه هو الذي ذكرنا سابقاً انّه بعينه إيراد المحشّي والجواب الذي ذكرنا عنه.

قال المحاكم: عدم قبول النفس الفساد على تقدير انّها أصل ظاهر. [٣]

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٤.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٧.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٨.

قد عرفت انّه أيضاً ليس بظاهر بل قد عرفت ممّا مرّ ان عدم قبولها على تقدير تركها أقرب إلى الظهور منه على تقدير أصالتها .

قال المحاكم : فيكون كل منها نفساً .(١)

فيه أنّه على تقدير كون كلّ منها قائماً بذاته لا يلزم أن يكون كلّ منها نفساً بالمعنى الذي يراد هاهنا إذ قد علمت انّ المراد بالنفس هاهنا ما يشير إليه بـ «أنا» وظاهر انّه يجوز أن يكون كلّ منها عاقلاً بنفسه قائماً بذاته مشيراً إلى نفسه بـ «أنا» لكن لم يكن الجوهر الذي يشير إليه بـ«أنا» بل كان ذلك الجوهر مجموعها من حيث المجموع والقول بصدق تعريف النفس على كلّ منهما قد عرفت حاله إلّا ان يتمسّك بما ذكرنا سابقاً من انّه مستبعد في نظر العقل جداً أن يكون مجموع كذلك على ما فصّلنا إلّا أنّه على هذا لا فرق بين أن يكون كلّ من الأجزاء قائماً بذاته غير حال في آخر وبين أن يكون بعضها حالاً في بعض على ما بيّنا ونظر المحاكم في الفرق بينهما على انّ في الصورة الأولى يكون كلّ منها نفساً لأنّه قائم بذاته عاقل بذاته وهو المعتبر في النفس وأمّا في الصورة الثانية فلا لأنّ المحل ليس قائماً بذاته لتقومه بالحال والحال ليس عاقلاً بحلوله بزعم انّ الحلول مطلقاً مانع من التعقل سواء كان في المادة الجسمانية أو لا وقد عرفت ممّا ذكرنا انّ القيام بذاته لا مدخل له في النفسية وعلى تقدير مدخليته ليس معناه ما فهمه المحاكم من عدم تقومه بشيء بل عدم حلوله في شيء على ما بينه المحشّي فافهم .

قال المحاكم : فأمّا من البسائط غير حالّة وهو محال لما ذكر .(٢)

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٨ .

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٨ .

قد عرفت حاله مفصلاً.

قال المحاكم: فامّا أن يكون قائماً على انفرداه.[١]

المراد بالقيام على الانفراد عدم تقومه لشيء لا عدم القيام لشيء زعماً منه انّ التقوم بشيء ينافي النفسية وقد تكلم عليه المحشّي وسنتكلم أيضاً.

قال المحاكم: أو غير ذي وضع فإمّا أن يكون قائماً بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها.[٢]

ليس مراده بالقيام بالبدن معناه الظاهر، إذ قد فرضه غير ذي وضع فلا يحتمل حلوله في البدن بل المراد تقوّمه بالبدن واحتياجه في الوجود إليه وحينئذٍ يرد عليه أمّا أولاً فانهم قائلون بأنّ وجود النفس مشروطة بالمزاج وهو موقوف على البدن فيكون وجودها موقوفاً على البدن فلو كان الاحتياج إلى البدن موجباً لأن لا يكون للنفس فعل بذاتها لزم أن يكون كذلك قطعاً والجواب انّهم يقولون: بان المزاج شرط لحدوث النفس لا لبقائه والكلام هاهنا في الاحتياج في الوجود والبقاء فلا إشكال. وأمّا ثانياً فلأنّ في الوجود إلى البدن لا نسلّم انّه يستلزم أن لا يكون للنفس فعل بذاتها وان أُريد بالفعل بالذات أن لا يكون البدن واسطة وآلة فيه. إذ غاية ما لزم فيما سبق انّ الحال في الجسم فعله بتوسط الجسم وآلته لا كلّ محتاج إلى الجسم وان أُريد بالفعل بالذات ما لا يتوقف على شيء آخر أصلاً أو على خصوص الجسم ولو بواسطة فممنوع انّه يستلزمه لكن لا نسلّم انّ للنفس فعلا بذاتها بهذا المعنى كيف وفعلها تتوقف على موجدها البتة

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٨، واعلم أنّ في المصدر: «قائماً بالبدن». ولكن في «هـ» و «ت»: «قائماً على انفراده».

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٨.

توقفاً بعيداً وعلى خصوص الجسم أيضاً لما عرفت أنّهم معترفون بـانّ المـزاج شرط لحدوثه.

والأولى أن يستدل على إبطال هذا الشق بأنّه لا يجوز أن يكون محتاجاً إلى البدن إذ يلزم احتياج النفس إلى البدن مع انّ النفس مقومة للبدن باعتبار انّها مبدأ صورة نوعية محصّلة له وفيه أيضاً انّ غاية ما يلزم مـنه ان لا يـتوقف ذلك الجزء المحل على البدن المحصّل نوعاً الموقوف على وجـود النـفس إلّا بـهذا الاعتبار، وبالجملة على أمر جسماني آخر فلا.

قال المحاكم: ثمّ إنّه بيّن ذلك بقوله: لأنّ المتغيّر لا يوجد إلّا مستنداً إلى جسم متحرك.[1]

لا يخفى انّ كلام الشارح في هذا المقام مختل غاية الاختلال كما يظهر من الرجوع إليه كيف وبعدما طوّل الكلام بذكر الأقسام وإبطال ما عدا القسم الأخير قال في القسم الأخير: انّه يلزم عليه بقاء هيولى النفس وان لم يكن البدن بـاقياً وهو المطلوب وفساده أظهر من ان يخفى، إذ ظاهر أنّ المطلوب بقاء النفس لا هذا الجزء منه والمعترض قد سلم بقاء هذا الجزء وكلامه في عـدم بـقاء الجـزء الآخر، فكيف صار بقاء هذا الجزء مطلوباً وأي حاجة إلى اثبات بقائه لأنّه مسلم في الاعتراض إلى غير ذلك من المناقشات[2] التي يرد على كلامه فلهذا ارتكب

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٨.

(٢) في هامش «ث»: كان مراده من المناقشات التي اشير إليها انّه لو كان المدعى هو بـقاء هـذا الجـزء فيكفي أن يقال إنّه إمّا أن يكون للبدن تأثير في إقامته أو لم يكن فعلى الأول كانت النفس غير مـستغنية في وجودها عن البدن وعلى الثاني كان باقياً وإن لم يكن البدن موجوداً وهو المطلوب فيلغو بـاقي الترديدات التي ذكرها فافهم. آقا جمال رحمه الله تعالى.

المحاكم في توجيهه ما ارتكب وتكلف وما ذكره مع كونه بعيداً عن كلام الشارح غاية البعد لا يجدي أيضاً بطائل لورود المنع الظاهر الذي أورده المحاكم عليه وغيره من المنوع ولزوم الاستدراك الواضح من ذكر الشقوق والترديدات على ما أشار إليه المحشّي[1].

وبالجملة: كلام الشارح هاهنا في نهاية عدم الانتظام.

قال المحشّي: أقول: تخصيص الحركة بالحركة في الكيف...سهو.[2]

هذا هو الذي سيذكره المحاكم بقوله: «وأيضاً الحركة غير لازمة»[3] فلا وجه لذكره مكرراً ثمّ يسنده إلى نفسه.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٤. وفي هامش «ث»: الظاهر أنّ مراد الشارح أنّه إن لم يكن للبدن تأثير في إقامتها كانت باقية مع ما يقيمها أو بسبب ما يقيمها والمراد على الوجهين بقائها مع ما يقيمها وإن لم يكن البدن موجوداً لأنّه إذا لم يكن للبدن مدخل في إقامتها فلا وجه لانعدامها بانعدام البدن وعلى هذا لا يرد عليه ما أورده والدي طاب ثراه لكن متجه أنّه يرجع إلى الدليل الأول الذي أورده الشيخ أول النمط بقوله: «فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها...» إلى آخر ما ذكره المطلوب هاهنا إيراد دليل آخر فلذا جعل المحاكم قوله: «ثم إنّ الصورة...» من تتمة ما سبقه لا دليلاً آخر لكنه أيضاً لا يجدي بطايل كما ذكره والدي طاب ثراه. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٥. وفي هامش «ث»: الظاهر أنّ إيراد المحاكم كما ينادي به كلامه أن لا حركة هاهنا أصلاً بل هو كون وفساد لا حركة في الكيف كما زعمه والمحشّي يسلّم الحركة لكنّه يقول إنها ليست حركة في الكيف بل في الصور فهو غير ما ذكره المحاكم وما ذكره المحاكم من الجواب لا يصلح جواباً عنه. نعم ما ذكره المحشّي من الجواب يصلح جواباً عن إيراد المحاكم أيضاً فتأمّل. ولعلّ مراد والدي طاب ثراه أنّه يمكن جعل قول المحاكم لا حركة في الكيف إشارة إلى هذا الإيراد أيضاً وحينئذٍ يكون غرضه من الجواب تصحيح كلام الشارح وإن بقي ما سبقه مزيفاً. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٨٩.

قال المحاكم : ولقائل أن يقول : لِمَ لا يجوز ـ إلى قوله : ـ بل هو أوّل المسألة.(١)

وأيضاً يمكن أن يقال : انّهم قائلون : بان النفس يستعد لحصول العلوم والملكات على التدريج فظهر ان التغيّر والحركة لا يلزم أن يكون منحصراً في الجسم المتحرك .

ولو قيل : انّا لا ندّعي ان التغيّر والحركة منحصر فيه ، بل نقول : انّه لا بدّ من جسم متحرك حتى يحصل بسبب حركته التغيّر في المجرّد أيضاً والنفس بعد الانقطاع عن البدن ليس لها جسم متحرك نقول بعد تسليم ذلك ان جسم الفلك وحركته يكفي مؤنة هذا .

فإن قلت : لا بدّ من جسم مرتبط بذلك المجرّد .

قلت : لا نسلّم ولو سلّم فنقول : هيولى النفس ما دامت متعلقة بالبدن يجوز أن يتحرك بتبعية حركة البدن في الاستعداد لقبول صورة أُخرى حتى إذا جاء وقت انقطاعها عن البدن ثمّ استعدادها لحصول صورة أُخرى فحصلت تلك الصورة وفسدت الصورة الأولى .

فإن قلت : الصورة الأخرى الكائنة لا بدّ أن يكون صورة نفس أُخرى أيضاً إذ العقل لا يمكن أن يكون حادثاً على رأيهم وقد تقرّر عندهم انّ تمايز النفوس امّا بالأبدان أو بالكمالات الحاصلة لها وهذه النفس الأخيرة لا تتمايز عن النفوس الأخرى بالبدن إذ المفروض أنّها حدثت بعد الانقطاع عن البدن ، ولا بالكمالات إذ لا كمال لها أول وجودها .

---

(١) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٨٩ .

قلت : أولاً : ان كون المجرّد منحصراً في العقل والنفس وعدم كون العقل حادثاً وكون النفس نوعاً وانحصار امتياز أفرادها بالبدن أو الكمالات غير مسلّم ، بل هي أمور يدعيها القوم من دون حجة تامة عليها ، وثانياً : انّا سلّمنا هذه الأُمور لكن نقول يجوز أن يتعلّق بعد الانقطاع عن البدن الأول ببدن آخر وأيضاً عندهم ان علم النفس بذاته ذاتي لها فيجوز أن يكون بقاؤها وتميزها بهذا العلم الذاتي .

فإن قلت : يلزم حينئذٍ أن يكون للبدن مدخل في وجود النفس فيلزم أن لا يكون لها فعل ذاتي على ما ذكر في الدليل .

قلت : ما يلزم ممّا ذكرنا الا توقف وجود حدوث النفس على البدن وحركته وذلك أمر لا يمكنهم نفيه كما ذكرنا سابقاً لا توقف وجوده عليه ولو سلم توقف وجوده أيضاً فلا نسلّم انّه يلزم أن لا يكون لها فعل ذاتي بالمعنى المراد هاهنا على ما ذكرنا سابقاً وانّما ذلك إذا كانت حالة في البدن إلّا ان يتمسّك بما ذكرنا من ان النفس لا يمكن أن يكون وجودها بالبدن لتوقف وجود البدن عليها ويمكن أن يقال ان توقّف وجود النفس على البدن لازم في فرضنا وليس مجرّد توقف حدوثها عليه .

بيانه : انّ الصورة الأُولى مثلاً إذا كانت يفسد عند الانقطاع عن البدن وتمام استعداد هيولاها لقبول صورة أُخرى التابع لحركة البدن وتغيراته فلا شكّ انّ بقاء تلك الصورة مشروطة بعدم انتهاء الحركة إلى الحد المذكور وكما ان وجود الحركة وحدودها مستند إلى البدن فكذلك عدمها أيضاً فيلزم اشتراط وجودها وبقاؤها أيضاً بالبدن وفيه ما فيه فتدبّر .

قال المحشّي : وظاهر انّه ليس يعقل لأنّ كمالاته موقوفة على البدن.[١]

لا يقال : لعل كمالات هذا الجزء المحل لا يكون متوقفاً على البدن لأنّ صورته موقوفة على البدن وهو من أعظم كمالاته لكن يمكن أن يقال إنّه لا دليل على انّ العقل لا يكون كمالاته موقوفة على البدن ، غاية الأمر ان يقال : انهم اصطلحوا على ان لا يطلقوا العقل على مثل ذلك فيلزم ان لا يطلق عليه لفظة العقل لكن لا يلزم من ذلك أن يكون نفساً بالمعنى المصطلح أي ما يكون متعلّقاً بالبدن تعلق التدبير والتصرّف ، إذ لا نسلّم انّه لا واسطة بين العقل بالمعنى المصطلح والنفس بهذا المعنى وادّعائهم عدم الواسطة لا يكفينا بل نطالبهم بالدليل عليه ، سلمنا انّه نفس بالمعنى المصطلح لكن لا يلزم أن يكون هذه النفس التي فرضنا انّه جزءها حتى يلزم خلاف المفروض ، بل يجوز أن يكون نفساً لبدن آخر ، إذ لا امتناع في أن يكون الكل نفساً لبدن ومتصرفاً فيه وجزؤه نفساً لبدن آخر ومتصرفاً فيه لابدّ لنفيه من دليل فالاولى في دفع اعتراض الإمام ان يتمسّك بما ذكرنا سابقاً فافهم.

قال الشارح : ثمّ قال[٢] : الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما إلى إمكان يسبقهما.[٣]

قد علمت سابقاً انّ الإمام قرر الدليل على ما ذكروا في انّ كلّ حادث مسبوق بمادة وعلى هذا اتجاه هذا الإيراد ظاهر وأمّا الشارح فلم يظهر منه انّه قرّره بهذا النحو بل الظاهر انّه تمسّك بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد وحينئذٍ

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٥.

(٢) أي قال الإمام.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣، ص ٢٩٠.

لا اتجاه لهذا الإيراد فتعرّض الشارح لجوابه امّا من باب المماشاة وتحقيق المقام وامّا انّه ما أراد ظاهر كلامه بل تمسّك به الإمام.

واعلم ان الدليل الذي حمل المحشّي[1] كلام المحاكم عليه هو أيضاً لا يرد عليه هذا الإيراد فعدم تعرض المحاكم لهذا الذي ذكرنا أيضاً بناء على أحد الوجهين المذكورين فافهم.

قال الشارح: وبالجملة يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس.[2]

يمكن أن يقال عليه على ما ذكره الشارح سابقاً انّه إذا كان وجود النفس مشروطاً بالبدن فلم يكن لها فعل ذاتي مع أنّ لها ذلك لكن فيه ما قد عرفته.

قال الشارح: وزال بذلك الحدوث ذلك الإمكان والتهيّؤ عن البدن إذ زال عنه ما كان البدن معه محلاً لإمكان حدوث النفس أعني الهيئة المخصوصة. فبقي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة به.[3]

لا يخفى انّ زوال ذلك الإمكان والتهيؤ وكذا الهيئة المخصوصة الموجبة لهما عند حدوث الصورة والنفس وان كان حقاً في الواقع لأنّ ذلك الإمكان والتهيؤ عبارة عن الاستعداد والاستعداد عندهم يبطل عند وجود المستعد له لكن

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٦.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٩٠.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٩١، وفي هامش «ث»: يمكن أن يكون غرضه أنّه بهذا الوجه وإن أمكن تصحيح كون البدن محلاً لإمكان فساد الصورة لكنّه إنما يصح به كونه محلاً لإمكان زوال ارتباط النفس به فقط لكونه محلاً لزوال ذلك من حيث هو ذات مباين أيضاً وأمّا لو لم يزل بذلك الحدوث ذلك الإمكان والتهيؤ لكان اللازم أن لا يصحّ كون البدن محلاً لزوال ذلك الارتباط أيضاً إذ بعد بقاء التهيؤ على حاله وجب حدوث النفس وارتباطه به ألبتة فافهم. آقا جمال رحمه الله.

لا مدخل له في الدليل ، إذ حاصله انّ الشيء لا يجوز أن يكون محلاً لوجود ما هو مباين له ولا لفساده بالضرورة والنفس مباينة للبدن لكنها علّة للصورة الحالة في البدن والبدن إذا استعد لحدوث تلك الصورة ظاهر وتلك الصورة لا يمكن أن يحصل إلّا بحصول علته فلا جرم لا بدّ أن يحصل تلك العلة أيضاً فاستعداد البدن للصورة صار استعداداً للنفس بالعرض وبذلك حصل وجود النفس وامّا استعداده لفناء الصورة فليس استعداد فناء النفس بالعرض لأنّ فناء الصورة لا يستلزم فناء النفس وظاهر أنّه لا مدخل فيه لزوال الهيئة التي كان البدن بها مستعداً لحصول الصورة إذ على تقدير بقائها أيضاً كان الدليل بحاله كما لا يخفى .

لا يقال : إذا كان الهيئة المذكورة باقية فلعل لا حد أن يقول ان تلك الهيئة لها ارتباط بالنفس فيجوز أن يكون البدن مع تلك الهيئة محلاً لقوة فساد النفس لأنّه ليس مبايناً لها حتى لا يجوز أن يكون محلاً لقوة فسادها .

لأنّا نقول : تلك الهيئة أيضاً ليست لها ارتباط بالنفس إلّا باعتبار انّها يقتضي وجود الصورة ووجود الصورة موقوف على وجود النفس فحالها أيضاً كحال البدن بالنسبة إلى النفس فغاية ما في الباب أن يكون البدن مع تلك الهيئة محلّا لقوة فساد الصورة ، وقد عرفت انّه لا يوجب كونه محلّا لقوة فساد النفس أيضاً فتدبّر .

قال المحاكم : لجواز أن يكون لانتفاء شرطها .[1]

فيه انّه يجوز أن يكون سبب عدم الصورة منحصراً في عدم النفس فإذا استعد البدن لعدم الصورة وتمّ استعداده له لزم أن ينعدم النفس أيضاً بالضرورة

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٩١.

فكان استعداد عدم الصورة استعداداً لعدم النفس أيضاً بالعرض كما ان استعداد وجودها استعداد لوجود النفس بالعرض والتفرقة بينهما تحكم.

قال المحاكم: فإن قلت: هب انّ عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس.[1]

ظاهره كما يدل عليه ما ذكره في الجواب انّ مراده انّ عدم الصورة وان لم يستلزم عدم النفس لكنه يجوز انعدام النفس بحسب انعدام الصورة فهذا الجواز جهة مناسبة بين انعدام الصورة وانعدام النفس، فالبدن إذا كان باعتبار هيئة مخصوصة مستدعياً لعدم الصورة ومحلّا لقوّة فسادها فيجوز أن يكون بهذا الاعتبار محلاً أيضاً لإمكان فساد النفس، لأنّ جهة فساد الصورة جهة مناسبة لفساد النفس لما عرفته.

وحاصل الجواب: انّ جهة انتفاء الصورة ليست جهة بها يرتبط النفس بالبدن بل جهة عدم ارتباطها به إذ بهذه الجهة يرتفع العلاقة بينها وبينه فيزيد المباينة فلا يجوز أن يكون البدن بهذه الجهة محلّا لقوة فسادها وهذا بخلاف جهة وجود الصورة، إذ بهذه الجهة توجد النفس ويوجد الصورة المنوعة للبدن ويتعلّق بالبدن تعلق التدبير والتصرّف وإيجادها للصورة المنوعة للبدن وتعلقها به كلاهما جهة المقارنة والارتباط فبهذه الجهة يجوز أن يكون محلاً لقوة وجود النفس.

وأنت خبير بانّه يجوز أن يحمل السؤال على الإيراد الذي ذكرنا في الحاشية السابقة بان يكون مراده ان عدم الصورة وان لم يستلزم عدم النفس لكن يجوز أن ينعدم النفس بحسب انعدام الصورة بان يكون سبب عدمه منحصراً في

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٩١.

عدم النفس فحينئذٍ يجوز أن يكون البدن محلّا لإمكان فساد النفس بالعرض لاستلزام ما يستدعيه وهو فساد الصورة فساد النفس كما في جانب الوجود وحينئذٍ لا يتجه ما ذكره في الجواب إذ بناء السؤال ليس على ان جهة انتفاء الصورة جهة مناسبة لانتفاء النفس فيجوز أن يكون البدن بهذه المناسبة محلّا لإمكان فساد النفس بل على انّ الصورة لما كانت حالة في البدن ومرتبطاً به فلا شكّ انّه يجوز أن يكون محلاً لإمكان فسادها، كما يجوز أن يكون محلاً لإمكان وجودها وقد اعترفتم به أيضاً وإذا كان محلّا لإمكان فسادها وكان عند تمام الاستعداد مقتضياً لفسادها وحلول صورة أُخرى والغرض انّ فسادها موقوف على فساد النفس فكان مقتضياً لفسادها أيضاً بالعرض وكان محلاً لإمكان فسادها وكان عند تمام الاستعداد مقتضياً لفسادها وحلول صورة أُخرى والغرض ان فسادها بالعرض[1] كما في جانب الوجود بعينه لكن لما كان الظاهر انّ السؤال والجواب كليهما من المحاكم نفسه وهو أعرف بقصده فليحمل السؤال على ما يطابقه الجواب هذا.

ثمّ هاهنا كلام آخر وهو انّ غاية ما ذكرتم في المقدمة التي ادّعيتم بداهتها من أنّ الشيء لا يجوز أن يكون محلاً بوجود مباينة ولا لفساده أنّه لا بدّ من ارتباط بينهما، وأمّا أنّ ذلك الارتباط منحصر في الحلول فلا، ولو أنتم تدّعون ذلك[2] فمجال المنع واسع وعلى هذا نقول: لا شكّ ان بين النفس والبدن ارتباطاً تاماً وعلاقة شديدة وصداقة وكيدة حتى كأنهما صارا متحدين وارتفعت البيونة من البين وان لم يكن من جهة الحلول سواء قلنا انّ الهيئة التي كانت البدن بسببها

---

(١) «ب» ـ: وكان عند ... بالعرض.

(٢) «هـ» ـ: بوجود مباينة ... ذلك.

مستعدة لحدوث الصورة والنفس باقية بعد حدوثهما أو لا فيجوز أن يكون البدن بهذا الارتباط محلاً لإمكان فساد النفس كما انّه باعتبار الارتباط الذي بينه وبين الصورة من جهة الحلول محل لإمكان فسادها ولا يلزم أن يكون فساد النفس وانتفاءها جهة مناسبة حتى يقال: ان النفس بهذا الاعتبار مباينة للبدن، ألا يرى ان جهة فساد الصورة أيضاً ليست جهة مناسبة بينها وبين البدن بل جهة مباينة مع انّه محل لإمكان فسادها. وظاهر ان الارتباط يجب أن يكون بين الأمرين نفسهما حتى يصير أحدهما محلاً لوجود الآخر وفساده ولا يلزم أن يتحقّق الارتباط بينه وبين فساده أيضاً حتى يصير محلاً لقوة فساده وهو ظاهر والارتباط بين النفس والبدن حاصل على الوجه الأتم الاكمل كما قلنا.

ويمكن أن يجاب بانّ البديهة حاكمة بانّ الشيء الذي له ارتباط ما بالآخر يمكن أن يكون محلاً لإمكان وجود الآخر وفساده من حيث من هذا الارتباط لا من حيثية أُخرى فالبدن لما كان له علاقة الارتباط بالنفس من جهة تعلق التدبر والتصرف فيمكن كونه محلاً لقوة وجود النفس وعدمها من حيث هذه العلاقة ومحصّله يرجع إلى انّه يجوز ان يكون البدن محلاً لقوة علاقة تعلق التدبير والتصرّف بينه وبين النفس وعدم تلك العلاقة لا لوجود النفس وعدمها ونحن أيضاً نقول به لأنّ البدن محل لقوة انقطاع العلاقة بينه وبين النفس ولما كان البدن محلاً للصورة وكانت العلاقة بينهما علاقة الحلول ووجود الصورة فيه فكان البدن محلاً لقوّة وجود تلك العلاقة وعدمها ووجود الصورة للبدن وعدمها عنه اما عين وجود الصورة وعدمها عين في نفسها كما هو رأي بعض أو مستلزمان لهما وعلى التقديرين يلزم أن يكون محلاً لوجود الصورة في نفسها وعدمها.

وغاية الأمر أن يقال في جانب وجود النفس انّ وجود علاقة التعلق لما

كان موقوفاً على وجود النفس فالبدن بهذا الاعتبار محل لإمكان وجود النفس أيضاً وأمّا في جانب العدم فلا يجري هذا القول لانّ عدم علاقة التعلق بينهما ليس موقوفاً على عدم النفس إذ يجوز أن يكون النفس باقية مع ارتفاع العلاقة إلّا أن يقال يجوز أن يكون في بعض الصور ارتفاع العلاقة موقوفاً على عدم النفس فبهذا الاعتبار يكون البدن محلاً لإمكان عدمها بالعرض كما أوردته على ما ذكره الشارح فتدبّر.

قال المحاكم: هذا غاية توجيه الكلام هاهنا.[١]

كانّه إشارة إلى عدم تماميته وتوجه الإيراد عليه على ما قررنا.

قال الشارح: بل يكفيه فساد شرط ما، ولو كان عدميّاً.[٢]

قد عرفت ما فيه من الكلام ثمّ لا يخفى انّ هذا الدليل على بقاء النفس بعد خراب البدن كما رأيته وسمعته غير تام لكن يستفاد من الشريعة أنّها يبقى بعد الموت وأمّا انّها لا تفنى قبل البعث أصلاً فلم يظهر من الشريعة فان كان ثبت انّ اعادة المعدوم محال فلا بدّ من القول ببقائها وعدم فنائها أصلاً لئلا يبطل البعث الثابت بالضرورة من شريعة نبيّنا ﷺ وكذا دوام الجنّة والنار وأصحابهما الثابت كذلك وان لم يثبت فيجوز أن يفنى [قبل] البعث ويعود عنده.

قال المحشّي: أقول: هذا الكلام يدلّ على أنّ مدار اندفاع دليلهم والجواب عنه على ما يذكره.[٣]

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٩٢.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٩٢.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٧.

هذا سهو في سهو لأنّ هذا الكلام لا يدل على ما ذكره أصلاً وما ذكره لا يعقل ان يكون جواباً عن قولهم قطعاً لأنّ قولهم إنّ النفس قديمة لأنّ الحادث لا بدّ له من مادة يقوم بها إمكان حدوثه والنفس لا مادة لها وحينئذٍ كيف يصحّ أن يقال في مقابله ان امكان الحدوث يستدعي المادة وامكان الفساد لا يستدعيها إذ هو عين ما ذكروه.

ولو قيل لعلّ مراده انّ الجواب هو ان امكان الحدوث يستدعي مادة لكن لا المادة التي زعمتم التي ليست للنفس أي المادة بالمعنى المتبادر وهو ليس عين ما ذكروه فمع بعده جداً لا مدخل حينئذٍ في الجواب لأنّ إمكان الفساد لا يستدعي مادة بهذا المعنى الذي يستدعيه إمكان الحدوث إلّا أن يقال المراد انّه لا يستدعي المادة بهذا المعنى وان استدعي المادة بالمعنى المتبادر. لكن هذا مع بعده جداً لا يرد ما أورده من قوله: «وذلك كما ترى كيف ومدار الدليل...»[1] لأنّ هذا لا ينافي كون مدار الدليل على انّ إمكان الفساد يستدعي مادة ومراد الشارح ليس كما فهمه لظهور فساده كما عرفت بل مراده انّ افلاطون واتباعه ذهبوا إلى قدم النفس لأجل انّهم ما فرّقوا بين إمكان الحدوث وإمكان الفساد في استدعاء المادة وزعموا انّه كما ان إمكان الفساد يستدعي المادة بالمعنى المتبادر كما اعترف به غيرهم أيضاً كذلك امكان الحدوث أيضاً يستدعي المادة بهذا المعنى، والنفس ليس لها هذه المادة فلم يمكن حدوثها. وأجاب عنه بأنّه فرق بين إمكان الحدوث وإمكان الفساد كما مر أي انّ إمكان الفساد يستدعي المادة بهذا المعنى وإمكان الحدوث لا يستدعيها بل انّما يستدعي المادة بالمعنى الأعم على ما مرّ وجهه مشروحاً وهذا هو المعنى الصحيح الموافق لظاهر كلامه من

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٧.

دون ارتكاب تكلف وتعسف أصلاً.

فليت شعري ما أغفل المحشّي عنه وسلكه مسلكاً آخر ولا يخفى انّ هذا هو بعينه ما ذكره المحشّي في توجيه كلام افلاطون وتابعيه والجواب عنه فتدبّر.

قال المحاكم: وإلّا لكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية.[1]

لا محذور في التزامه ولعلّهم توهموا انّ عدم الاستعدادات العدمية استعدادات وجودية وهي تتوقف على المادة فيلزم توقف وجودها على المادة وقد أبطلوه وفيه ما فيه.

قال المحشّي: فإن قلت: لو سلم احتياجها في زمان البقاء إلى البدن.[2]

هذا وان كان كذلك في الواقع وقد سبق أيضاً مراراً لكن الظاهر من كلام الشارح كما عرفت انّه يزعم ان توقف وجود النفس على المادة يستدعي أن لا يكون لها فعل بذاتها وتبعه المحاكم أيضاً فلذا نفى التوقف هاهنا لئلا يلزم ذلك المحذور.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٢٩٢.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٧.

[الفصل التاسع من النمط السابع]

قال الشيخ : لأنّها تصير العقل المستفاد .[1]

لا حاجة إلى هذا في بيان صيرورة النفس العقل الفعال بل لا مدخل له فيه أصلاً . انّما هو لبيان صيرورة العقل الفعال عقلاً مستفاداً فافهم .

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٩٤ . في هامش «ث» : لا يخفى أنّ على ما وجهه المحاكم من المقدمات اتحاد النفس بالعقل الفعال لكن توجيهه ظاهر الفساد كما أشرنا إليه فيما كتبنا على المحاكمات ولا يفهم من كلام والدي طاب ثراه أنّه على ما حمل كلام الشيخ وكيف وجّهه فقال ما قال ولعل مراده أنّ كلام الشيخ في هذا المقام خارج عن التوجيه . نعم لو أريد إثبات اتحاد العقل الفعال بالعقل المستفاد فليتجه ما ذكره بأن يقال إنّ النفس إذا عقلت شيئاً تتّحد بالعقل المستفاد والعقل الفعال يتصل بالنفس ويتحد معها على طريقتهم فيتحد أيضاً مع العقل المستفاد وعلى هذا فلا يبعد أن يقال إنّ عبارة الشيخ كانت ولأنها يصير العقل المستفاد بالواو فسقط الواو من القلم فيكون دليلاً مقدماً على الدعوى كما يفعله الشيخ كثيراً لكن لا يخفى أنّه إن أريد بالعقل المستفاد الصورة المعقولة كما يفهم من قول الشيخ على أن الإحالة إلى آخره فلا حاجة في بيان اتحاد العقل الفعال معه إلى هذا البيان إذ يكفي فيه تعقل العقل الفعال أيضاً لها وإن أريد به النفس في تلك المرتبة فليس إلا مجرد اصطلاح وليس موجوداً سوى النفس حتى يتعلق غرض باثبات اتحاد العقل معه فتأمّل . آقا جمال رحمه الله تعالى .

[الفصل الحادي عشر من النمط السابع]

قال الشارح: وذكر انّ معناه هذا المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئاً آخر.[1]

انحصار المفهوم الحقيقي من هذا القول في الإيجاد كما يظهر من كلامه محل تأمّل.

قال المحشّي: إذا وقع صفة للأول كما في قوله: «قد بطل كون الأول بالعرض ثانياً».[2]

لا يخفى انّ مُصيّراً إياه في هذا القول يمكن أن يكون وصفاً بحال المتعلّق[3] أيضاً بأن يكون معناه أن بطل انّه يكون الأول صار مصيراً الأول إياه أي الثاني وهو كقوله ثانياً بعينه بل الظاهر هذا الاحتمال بقرينة قوله ثانياً وان وقع صفة للثاني كما في قول الشيخ: ان المعدوم ثانياً ومصيراً إيّاه. هكذا وجدنا في بعض النسخ الذى عندنا تبعاً لما في المحاكمات ولم نجد عبارة الشيخ هكذا بل عبارته على ما هو عندنا في الشرح وشرح الإمام: «أن كان بالعرض ثانياً

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٩٥.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٧.

(٣) «ب»: المعلول.

ومصيراً إياه»[١].

وبالجملة مصيراً إياه في هذا القول أيضاً يحتمل أن يكون وصفاً بحال الموصوف لأنّ المعدم عبارة عن الأول والعجب ان عبارة الشارح هي تفسير هذه العبارة من الشيخ ولا فرق بينهما أصلاً فكيف حكم بانّ هذا اللفظة في عبارة الشارح وصف بحال الموصوف وفي عبارة الشيخ وصف بحال المتعلّق ، نعم لعبارة الشيخ توجيه آخر سنذكره ان شاء الله ويكون حينئذٍ مغايراً لما فسّره الشارح لكن ظاهر ان نظر المحشّي ليس عليه ، إذ ليس في كلامه منه عين ولا اثر والعبارة التي بدّل عبارة الشيخ إليها من هذا القبيل هذه العبارة أيضاً يمكن حملها على الوصف بحال الموصوف كعبارة الشارح بل هي هي بعينها كما عرفت .

قال المحشّي : فانّ الصاير الذي هو الأول وقع صفة للثاني .[٢]

فيه خلط لانّه لا يلزم أن يكون صفة للثاني بل هو جزء للمعدوم الذي هو عبارة عن الأول فيكون المعنى انّه قد بطل أن يكون المعدوم الذي هو الأول كان ثانياً وصايراً هو إياه أي الثاني وحينئذٍ كان وصفاً بحال الموصوف ويحتمل أن يكون المعنى أنّه بطل أن يكون الأول ثانياً وشيئاً يكون الأول صايراً إليه وحينئذٍ كان وصفاً بحال المتعلق وهو الأظهر بقرينة ثانياً على ما ذكرنا سابقاً ايضاً وقد وقع منه هذا الخلط في قوله : «وان وقع صفة للثاني»[٣] أيضاً ، نعم على التوجيه الذي سنذكره صفة لما هو الثاني في الواقع لكن كلامه لا يحتمل أن يكون بناؤه

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٩٦ ، ولكن عبارة الشيخ في الشرح الموجود منه عندنا طبعة «دفتر نشر كتاب» : أن كان بالفرض ثانياً ومصيراً إياه .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٨ .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٨ ، حاشية النسخة .

عليه كما لا يخفى .

قال المحشّي : ويظهر أيضاً أنّ ما أورده بقوله : «فإن قلت : المفروض أنّ الأوّل....مندفع .[١]

وجه اندفاعه انّ المصير إياه على ما ذكره وصف للأول بحال الموصوف .

قال المحاكم : فنقول على هذا الفرض : إذا اتّحد شيئان فصارا شيئاً واحداً... .[٢]

الأولى : أن يقال : إذا صار شيء شيئاً آخر إذ ظاهر كلام الشيخ بل صريحه هذا لا أن يصير شيئان شيئاً واحداً وهو الموافق لتفسير الشارحين .

قال الشارح : لأنّ التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد .[٣]

لما ترك ابطال التقدير الثاني لظهور مناقضته للقول بالاتحاد لما كان ينبغي ان يقول حدث شيء آخر أو لم يحدث لأنّ عدم الحدوث ظاهر المناقضة للقول المذكور فما كان ينبغي أن يجوّزه لكم ، والأمر هيّن .

قال الشارح : أي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الأمر المتقدّم .[٤]

لا يخفى بعد هذا التوجيه من وجوه : أحدها : لزوم كون قوله : «حدث شيء آخر أو لم يحدث» حشواً لا طائل تحته على ما ذكره المحاكم مع ظهور مناقضة عدم الحدوث للقول المذكور فكان ينبغي تركه على وفق ما ذكره

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٨ ، حاشية النسخة .

(٢) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٢٩٦ .

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٩٧ .

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٩٧ .

الشارح في توجيه ترك التقدير الثاني كما ذكرنا .

وثانيها ترك التقدير الثاني وتوجيهه بالوجه الذي ذكره الشارح .

وثالثها ترك أخت إن كان المعدوم[1] في العبارة والحق توجيه كلام الشيخ بوجه آخر يسلم عن هذه الأمور وهو أن يقال انّ قوله : «وان لم يحدث ....» إبطال للتقدير الثاني وان في قوله : «إن كان بالفرض» شرطية بكسر الهمزة وفاعل «بطل» ضمير فيه راجع إلى الموجود الذي كان قبل .

وحاصل الكلام انّه ان كان أحدهما غير موجود فان كان هذا الغير الموجود الذي عبر عنه الشيخ بالمعدوم هو الذي كان قبل فقد بطل الذي كان موجوداً وحدث شيء آخر وهو ليس من الاتحاد في شيء وان كان المعدوم هو الثاني والمصير إياه فلم يحدث شيء وكان الأول موجوداً باقياً بحاله ومنافاته للاتحاد أظهر ولفظة بالفرض يمكن تعلقه بكان والمعدوم وبالثاني أي فرض أنّ المعدوم ما هو الثاني أوكان المفروض عندنا هو الثاني أوكان المعدوم ما فرض انّه ثان وهذا توجيه وجيه منطبق على ظاهر كلام الشيخ من دون كلفة سالم عن المفاسد المذكورة كما لا يخفى .

وأنت خبير بانّه على هذا التوجيه يكون مصيراً إياه صفة لما فرض ثانياً ولا بدّ أن يكون وصفاً بحال المتعلّق كما أشرنا إليه .

---

(١) في هامش «ث» : لا يتوهمن أنّ الثالث يرجع إلى الثاني فإن أجيب إذ كان المعدوم هو التقدير الثاني لأن كلاً من ترك أحد التقديرين وذكر شرط بدون أُخته في العبارة تكلف في نفسه مع قطع النظر عن استلزامه للآخر وهاهنا وجه رابع وهو أنه إذا ترك التقدير الثاني لظهور مناقضته للقول بالاتحاد فالتقدير الثالث وهو كونهما معدومين أولى بالترك .

ووجه خامس وهو أنّ التقدير الثالث على هذا التوجيه قد أبطل في ضمن إبطال التقدير الأول بما عمم فيه فإبطاله ثانياً تكرار فافهم . آقا جمال رحمه الله تعالى .

[الفصل الثالث عشر من النمط السابع]

قال المحشّي : حيث قال عملاً غريباً لم يسبقه أحد إلى ذلك .[1]

يمكن أن يقال هذا القيد من الشارح لزيادة توضيح العلم الفعلي وتصويره وتوضيحه انّه أراد أن يمثل العلم الفعلي بمثال يكون علماً فعلياً صرفاً ليس بانفعالي إذ حينئذٍ يحصل الامتياز بين القسمين أظهر والمطلوب من التمثيل زيادة الوضوح والتميز فكلما كان الشيء اشدّ امتياز أو أكثر مباينة كان بالتمثيل أولى وهذا أمر شائع في التمثيلات التي في التقسيمات حيث تمثل للاقسام التي يمكن اجتماعها باعتبارين مثالاً لا يتحقّق فيه الاجتماع وهاهنا نقول : إذا عمل أحد عملاً سبقه غيره إلى ذلك العمل فلمّا كان يمكن أن يرى ذلك العمل وعمل مثله وحينئذٍ وان كان هذا العلم الحاصل له من رؤية ذلك العمل فعلياً بالنسبة إلى ما عمله لكنه انفعالي بالنسبة إلى ما عمله غيره فلم يحصل الامتياز التام المطلوب من التمثيل بين القسمين ففرض فرضاً يمكن أن لا يتحقّق فيه اجتماع القسمين زيادة للتوضيح والتميز وعلى هذا لا يتحقّق عدم ملائمة لهذا القول من الشارح لما قاله في ذيل «فإن قلت» حتى يستظهر بالاغماض عنه .

قال المحشّي : وليس بفعلي وانفعالي بالنسبة إلى ماهيتها وحقيقتها .[2]

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٨ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٨ . في هامش «ث» : ربما يقال : إنّه لا يلائم حمل الموجودات الخارجية ـ

فيه امّا أولاً فانّه يجوز أن يكون مراد المحاكم من الموجودات الخارجية أعيان الموجودات الخارجية وأشخاصها كما هو المتبادر منها فالعلم بالماهيات الكلية اذن خارج عن المقسم . وأمّا ثانياً فلأنّا نلتزم انّه فعلي بالنسبة إلى الماهية لانّه مسبّب لوجودها في الجملة ولا يجوز أن يكون سبباً لها من جميع الوجوه ، ألا ترى انّ من تعقل أمراً كلياً وأوجد فرداً أو لا منه فلا شكّ انّه يقال انّ هذا العلم بالنسبة إلى هذا الأمر علم فعلي انّ تحقّق في العرف نسبة العلم الفعلي والانفعالي إلى الأمر الكلي ولم يختص بالجزئيات مع انّه ليس سبباً لوجود هذا الأمر إلّا في الجملة ، إذ يجوز ان يوجد بعده شخص آخر فافهم .

قال المحشّي : سواء فرض ان من سبقه عمل بمثله أو لا .[1]

فيه نظر ، لأنّه إذا لم يعمل هذا العمل لا هو ولا غيره فلا يكون موجوداً في الخارج والكلام في العلم بالموجودات الخارجية[2] على ما قرر المحاكم إلّا أن يقال مراده انّه سبقه أحد إلى ذلك العمل أو لم يسبقه لكنه عمله بعد ذلك وفيه بعد ومع ذلك يكون حشواً[3] لغواً لا طائل تحته كما لا يخفى ولا يبعد أيضاً ان يقال

← هاهنا على أشخاصها ، لأنّ الكلام في علمه تعالى ، وهم ينفون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سيجيء. فعلمه تعالى ليس إلّا بالكليات . وفيه أنّ هذا الكلام من قبل المحاكم وهو لم يحمل كلامهم على نفي العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي . بل على نفيه من حيث تعلّقها بالزمان كما سيجيء فيندفع عدم الملائمة ، فافهم . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٨ .

(٢) في هامش «ث» : كان المحشي حمل الموجودات الخارجية على شأنه الوجود الخارجي بقرينة أنّ الظاهر من كلام المحاكم التخصيص بها لدفع النقض على الحصر بالعلم بالممتنعات فافهم . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(٣) في هامش «ث» : لم يظهر لي وجه كونه حشواً وما بواع فيه . آقا جمال رحمه الله تعالى .

انّه إذا عمل أحد عملاً ولم يرد غيره ولم يسمعه ويحيل من عند نفسه مثل ذلك العمل فلا يقال حينئذٍ انّه علم بذلك العمل حتى يكون نقضاً على الحصر المذكور[١] فتأمّل.

قال الشارح: لامتناع انفعاله عن غيره.[٢]

معنى الانفعال هاهنا غير معلوم حتى ينظر في امتناعه وعدمه بالنسبة إليه تعالى ويمكن أن يقال انّ العلم كمال مطلق للموجود ويستحيل أن يحصل لله تعالى كمال من غيره لأنّ جميع ما سواه أفعاله ومعلولاته امّا بواسطة أو بلا واسطة ومعلول الشيء ليس في مرتبته وما ليس في مرتبة الشيء لا يمكن أن يصير سبباً لكماله لكن فيه أُمور:

أحدها: انّ العلم الانفعالي بالشيء لا نسلّم انّه كمال بالنسبة إلى من كان له علم فعلي به نظير ما يقولون: انّ العلم الحضوري بالممكنات ليس كمالاً له تعالى بل كماله هو علمه الذي هو عين ذاته.

وثانيهما: انّ فعل الشيء ومعلوله لا يمكن أن يكون موجداً لكماله لا أن لا

---

(١) في هامش «ث»: لم يظهر لي مراد والدي طاب ثراه فإنّ النقض على الحصر المذكور لا يتوقف على أن يقال في الفرض المذكور إنّه علم بذلك العمل بل النقض ليس إلّا باعتبار أنّه إذا أدرك أحد عملاً لم يأخذه من غيره ولم يحصل به سواء عمله غيره أم لا فهذا العلم ليس بفعلي لعدم صيرورته علة لوجوده في الخارج ولا بانفعالي لعدم أخذه من الأمر الخارجي فتدبّر. آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٩٩. في هامش «ث»: لا يخفى انه لا حاجة في كلام الشارح إلى تعميم وإنّه يستقيم كلامه وإن حمل العقول المفارقة على المصطلح نعم قول الشيخ: وتجوز أن يكون الجوهر العقلي من ذاته إلى آخره يجب أن يعمم فيه بحيث يشمل الواجب تعالى وإلّا لأمكن أن ينتهي السلسلة إليه تعالى ولا يتسلسل وكان مراد والدي طاب ثراه هو ما ذكرنا فافهم. آقا جمال رحمه الله تعالى.

يكون معدّاً له أيضاً كما مرّ في النمط السادس . والشيء الذي يحصل منه العلم الانفعالي ليس سبباً موجداً له بل هو من قبيل الشرائط فلا محذور في حـصول الكمال منه .

وثالثها : انّ هذا الدليل لا اختصاص له بالعلم التعقلي الانفعالي بل يجري في الفعلي أيضاً كما سنذكره ان شاء الله تعالى فلا وجه لتخصيص الانفعالي به . نعم لو جعل العلم الفعلي بحيث يشمل علمه تعالى الذي هو عين ذاته فحينئذٍ لا يجري الدليل فيه ويختصّ بالانفعالي فافهم .

[الفصل الرابع عشر من النمط السابع]

قال الشارح: أعني العقول المفارقة إلى غير النهاية.[1]

يجب أن يعمّم العقول بحيث يشمل المبدأ الأول تعالى أيضاً وإلّا لامكن أن ينتهي السلسلة إليه تعالى ولا يتسلسل.

قال الشارح: والأول الواجب تعالى يجب أن يكون علمه فعلياً كما مرّ.[2]

ما مر هو انّه لا يمكن انفعاله تعالى عن غيره وقد عرفت حاله. ويمكن أن يقال ـ على قياس ما ذكرنا آنفاً ـ: إنّه لا يمكن أن يحصل علمه تعالى من غيره لأنّ كلّ ما هو غيره تعالى من أفعاله ومعلولاته ولا يمكن أن يحصل العلم الذي هو الكمال المطلق من فعل الشيء ومعلوله وقد علمت انّه يمكن المناقشة في كون العلم الانفعالي كمالاً وأيضاً هذا الدليل ينفي كون علمه تعالى بالصورة سواء كان من ذاته تعالى أو من غيره هذا.

واعلم انّ الامام قال في بيان هذا المطلب: «ولما ثبت انّ واجب الوجود عالم بالاشياء علماً فعلياً وجب أن يكون له ذلك لذاته لا لغيره»[3]. انتهى.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٩٩.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٩٩.

(٣) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ٦٩.

وهو كما ترى لأنّ العلم الفعلي لا يجب أن يكون من الذات كيف ولنا أيضاً علوم فعلية حاصلة من غيرنا ، نعم بما ذكره في بيان ان علمه تعالى فعلي حيث قال : لأنّه لو كان انفعالياً لكان علمه مفتقراً إلى غير ذاته وهو محال ، يمكن بيان هذا المطلب أيضاً بطريق الأولى وعلى هذا لا يبعد أن يقرأ كلمة «لما» مخففة بأن يكون مركّبة من اللام الجارة وماء الموصولة لئلّا يرد ما أوردنا فافهم .

قال الشارح : لأنّ الفاعل لا يكون قابلاً .[١]

إثبات هذا في غاية الاشكال والأولى التمسّك في وجه النظر بما ذكرنا من ان فعل الشيء لا يمكن أن يكون كمالاً له مع انّ العلم كمال مطلق وقد عرفت المناقشة في كمالية العلوم الانفعالية .

قال الشارح : لأنّ الفعل بالقوة لا يخرج إلى الفعل عن غير مخرج خارجي .[٢]

لا يخفى انّه في محل المنع وفي النمط الثالث[٣] ما أقام دليلاً عليه بل ليس فيه إلّا مجرّد ادّعاء هذه المقدّمة ثم لا يظهر وجه تخصيصه رحمه الله هذا النظر بالعلوم الانفعالية لأنّ المراد بالفعل[٤] بالقوة ان كان ما لا يجب لذاته التعقّل سواء كان عاقلاً دائماً أو لا فكما لا يجب أن يكون العلوم الفعلية كذلك فلا يجب أن يكون العلوم الانفعالية كذلك ، وكما يجوز أن يكون العلوم الانفعالية كذلك يجوز

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٩٩ .

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٢٩٩ .

(٣) الفصل التاسع عشر من النمط الثالث .

(٤) كذا ، والظاهر : بالعقل .

أن يكون العلوم الفعلية أيضاً كذلك وان كان المراد به ما لا يكون له التعقّل وقتاً ما وكان من شأنه التعقّل فهو أيضاً متساوي النسبة إلى العلمين جميعاً وجوباً وجوازاً هذا ولا يبعد أن يقال لعلّ متمسّكه في ادّعاء هذه المقدّمة ما ذكرته آنفاً في وجه النظر الأول وعلى هذا وان اندفع النظر الأول لكن النظر الثاني يصير أقوى وأظهر فافهم.

[الفصل الخامس عشر من النمط السابع]

قال المحشّي: لا يخفى أنّ عبارة الإيجاب والاقتضاء متساويان.[1]

لا يبعد أن يقال: الاقتضاء كانه صار في عرف المصنفين مرادفاً للاستلزام بخلاف الايجاب كما يظهر من تتبع عباراتهم وكان الأولى أن يقول المحاكم انّ الشارح قال: وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها للتصريح بانّ المراد ليس العلية بل الاستلزام فراراً من الإشكال.

قال المحاكم: فلا مانع من إيراد المنع في غيره.[2]

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٩.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠٠، في هامش «ث»: كأنه طاب ثراه حمل كلام المحاكم على أنّا سلمنا علمه تعالى بذاته من جميع الوجوه ويلزمهم منه علمه بمعلوله أيضاً لكن لا نسلّم علمه تعالى بمعلوله من جميع الوجوه فلا يلزم علمه بمعلول معلوله أيضاً فأورد عليه ما أورد. ولا يخفى ما في حمل كلام المحاكم عليه من التكلف بل لا ريب في أن مراده ما هو ظاهر كلامه وهو أنّا سلّمنا علمه تعالى بذاته من جميع الوجوه وأنه يلزم منه علمه تعالى بجميع الموجودات باعتبار أنّها معلولة له ومن وجوهه لكن لا نسلم ذلك في حق غيره تعالى أيضاً مع أن هذه القاعدة مستعملة في ساير الموارد فيثبتون به العلم بالمعلول من العلم بالعلّة في غيره تعالى أيضاً وحينئذ فلا يرد عليه ما أورده طاب ثراه كما ذكره وأمّا ما أشار إليه من أنّ ما حمله أولاً هو ظاهر كلام المحشّي فكأنه بناء على أنه حمل كلام المحشّي على أنّه لدفع منع المحاكم في حقه تعالى وفي حق غيره أيضاً بقرينة تعرضه لإثبات علمه تعالى بالعقول المفارقة أيضاً من جميع الوجوه وحينئذ ليظهر منه حمله كلام المحاكم على الوجه الأول وظني أنّ المحشي أيضاً حمل كلام المحاكم على ما هو ظاهره وليس غرضه إلّا إثبات علمه تعالى بذاته من جميع الوجوه لإبطال ما أشار إليه المحاكم من إمكان المنع في حقه تعالى أيضاً وليس غرضه دفع كلا ←

فيه نظر ، لأنّ جميع وجوده غيره تعالى وجه من وجوهه تعالى باعتبار ما فلو سلم انّه تعالى عالم بجميع وجوهه فلا بدّ أن يسلّم انّه تعالى عالم بجميع وجود غيره أيضاً إلّا ان يقيد الكلام بجميع وجوهه التي له تعالى لا من باب الوصف بحال المتعلّق وحينئذٍ التفرقة بين الوصفين كأنّه يحكّم هذا إذا حمل كلام المحاكم على أنّه فيما نحن فيه كما يفهم من ظاهر كلام المحشّي . وأمّا إذا حمل على أنّه في غيره كما هو ظاهره فلا اتجاه لما ذكرنا فافهم .

قال المحشّي : وقد ثبت أنّ ما يمكن للواجب يحصل له بالفعل .[1]

لم يقيموا عليه دليلاً قاطعاً ويمكن الاستدلال في خصوص الكمالات بشرط اتصافه تعالى بها في وقت بما ذكرنا آنفاً من الدليل أما في غير الكمالات والكمالات التي فرض امكانها فقط فلا . قوله : كان مستلزماً للعلم بما هو وصف لازم لها . فيه نظر لأنّ ادّعاء هذا الاستلزام امّا باعتبار انّ هذا الوصف لما كان لازماً أو معلولاً لذات العلة التامة بخصوصها فيلزم من العلم بها العلم به فهو أول المسألة ولو ادّعى بداهته فما الحاجة في هذا المقام إلى توسط العلم بهذا الوصف بل ينبغي ان يدعى أولاً انّ العلم بخصوص العلة يوجب العلم بخصوص المعلول اما لأنّه لازمه أو معلوله كما ادّعى المحاكم وكان توسيط هذه المقدّمة على ما

← منعيه وأما تعرضه لإثبات علمه تعالى بالعقول المفارقة أيضاً من جميع الوجوه المتعلقة بذاته في ذاته وكذا المتعلقة بمعلولاته من العقول المفارقة ككونه علة لها حتى يثبت منه علمه بمعلولاته إذ بمجرد إثبات العلم بالوجوه المتعلقه بذاته في ذاته لا يثبت ذلك كما لا يخفى هذا .

ثم على أيّ وجه حمل كلام المحشّي لابدّ من حمله على أنّ غرضه إنّما هو إثبات علمه تعالى بمعلولاته المفارقة لا مطلقاً لعدم جريان دليله في المعلولات المادية لابتناء دليله على تجرد الوجوه ولا يمكن دعوى ذلك في الوجود المتعلقة بالماديات فتأمّل . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٥٩٩ .

فعله الشارح لغواً لا طائل تحته وأمّا باعتبار انّه يجد العقل الاستلزام في خصوص هذا الوصف بديهة فالتفرقة بين خصوص هذا اللازم أو المعلول وبين اللوازم والمعلولات الأُخرى تحكم محض لا شاهد له ولا مؤيد على انّه لا يبعد ان يقال انّ هذا الادعاء في اللوازم والمعلولات الخارجية أقرب منه في هذا الوصف الاعتباري مع انّا نجد بديهة انّه يحصل لنا العلم بخصوص ذوات العلل ولا يحصل لنا العلم بلوازمها ومعلولاتها مثلاً نعلم المثلث ولا نعلم انّ زواياه مساوية لقائمتين وظاهر انّ هذا المعنى مستند إلى ذات المثلث والقول بانّه لعلنا لم نعلم كنه المثلث ولو كنا نعلمه لكان نعلم ذلك الوصف أيضاً تعسّف بعيد عن الحقّ فتدبّر.

قال المحاكم : والعلم بهذه المقدّمة ضروري ولا يشكّ عاقل ...[1]

قد عرفت انّه ليس كذلك، نعم من علم جميع علل وجود شيء وعلم علّيته علم وجود ذلك الشيء بعد الالتفات.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠٠.

[الفصل السادس عشر من النمط السابع]

قال الشارح: المقتضى لكون المدرك فاعلاً أتمّ وجوداً من الإدراك الانفعالي.[1]

ظاهر السياق يدل على انّه ليس في الادراك العقلي انفعال وانّما هو في الادراك الانفعالي وفيه إشكال لأنّ الانفعال الذي في الادراك الانفعالي هو مجرّد حصول صورة شيء في المدرك فلذلك حاصل في الفعلي أيضاً وان كان أمراً آخر فلا نعلمه فليبيّن حتى ينظر فيه ويمكن أن يقال انّ في الادارك الانفعالي انفعالاً فقط بخلاف الادراك العقلي فانّه وان كان فيه انفعال لكن يقتضي فعلاً أيضاً وحينئذٍ لا إشكال.

قال المحاكم: فلأنّ تعلّقها من الأول انفعالي وعلم الأول فعلي.[2]

المناسب للمقام ان يكون الانفعالي والفعلي بالمعنى المذكور هاهنا لكنه غير مستقيم لأنّ علم العقل الحاصل من الأول لا يلزم ان يكون مستفاداً من الأمر الخارجي حتى يكون انفعالياً بل الظاهر أنّه عندهم سبب للأمر الخارجي فيكون فعلياً فيجب أن يحمل الكلام على انّ علم العقل من الأول تعالى انفعالي أي حاصل من الغير وعلم الأول فعلي ليس بحاصل من الغير وكان الأولى أن يقول بدل الانفعالي الفعلي الحاصل من الغير ومن الذات.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٠١.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠٢.

قال المحشّي : أقول : ليس كذلك ، أمّا أولاً فلبعد المرجع على هذا التوجيه .[١]

لا يخفى على من له أدنى دربة باسلوب الكلام أن فصل الشيخ بين علوم العقول للاول تعالى وبين علمها لما بعده بانّ الأول من اشراق الأول والثاني منه من ذاته صريح في انّه ليس ضمير منه راجعاً إلى الأول تعالى وإلّا لكان الثاني أيضاً باشراق الأول تعالى فما معنى الفرق بينهما فلا بدّ من حمل الكلام على ما ذكره المحاكم والوجوه التي ذكرها المحشّي على خلافه ليست بشيء، أمّا الأول فضعفه ظاهر إذ مثل هذا القرب والبعد ممّا لا يعبأ به كما لايخفى .وأمّا الثاني فأمر التذكير والتأنيث سهلة ويمكن رجع الضمير إلى العقل الذي في ضمن العقول مع انّ مثل هذه الأُمور ممّا لا يضبط في الكتابة فلعله كان وقع سهواً امّا من الشيخ أو من الناسخين، وأمّاالثالث وهو لزوم اهمال حال ادارك العقول أنفسها ففيه انّ علم العقول بأنفسها علم حضوري فلا يمكن أن يقال انّه يحصل من الأول تعالى فعلى توجيه الشارح أيضاً لا يكون داخلاً في الشق الثاني وعلى هذا كان هذا المعنى مرجحاً آخر للحمل على ما ذكره المحاكم إذ على تقدير رجع الضمير إلى الأول تعالى[٢] يحتاج إلى التخصيص إلّا ان يقال كون ادراك العقول لانفسها من الأول تعالى باعتبار انّ وجودها منه تعالى فكان ادراكها لانفسها الذي هو عين ذواتها

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٠.

(٢) في هامش «ت» : لا يخفى أنّه على توجيه الشارح يشكل ما ذكره في علم كل عقل لما قبله من العقول أيضاً إذ يمكن أيضاً أن يكون حضورياً بل الظاهر من مذهبهم ذلك فلا يمكن الحكم بكونه من الأول وارتكاب التخصيص فيه أيضاً بعيد جداً على أنّه على هذا ينعكس حديث الإهمال إذ المهمل حينئذٍ على توجيه الشارح يكون أكثر منه في توجيه المحاكم إلّا أن يحمل الأول في توجيه الشارح أيضاً على العلّة مطلقاً كما في توجيه الإمام والمحاكم ولا يخفى بعده عن سياق عباراته. آقا جمال طاب ثراه.

أيضاً منه تعالى ولا يخلو عن بعد أو يقال : انّ مراد المحشّي بعلم العقول بذواتها علم بعضها ببعض لا علمها بانفسها .

فإن قلت : يمكن ادراج علم العقول بعضها ببعض في توجيه المحاكم أيضاً لانّه قال : «علمها بما بعدها» ولا يلزم حمل ما بعدها على ما بعد الجميع بل يمكن حمله على ما بعد كل واحد فيكون علم كل عقل بما بعده داخلاً فيه .

قلت : على هذا وان دخل بعضه لكن لا يدخل كله بل يخرج علم كل عقل بعلمه من العقول وفيه انّ المحاكم لم يجعل الأول مختصاً به تعالى بل الظاهر من كلامه موافقاً لصريح كلام الامام ان المراد بالأول ما هو قبل الفعل أي علته كما ان المراد مما بعده معلوله وعلى هذا لم يبق شيء سوى علم العقول بـانفسها وهـو مشترك بين التوجيهين . وبالجملة لا شكّ انّ توجيه المحاكم أولى وأظهر .

ثمّ هاهنا كلام آهر وهو انّه ثبت عندهم انّه تعالى لا يمكن أن يعلم بالعلم الحصولي فكيف قال الشيخ : «ان ادراك العقول للأول تـعالى بـاشراق الاول»[١] الذي هو عبارة عن إفاضة الصور منه تعالى على ما هو الظاهر ويمكن أن يقال : لعل مراده من الاشراق ليس هو إفاضة الصورة ، بل يكون معنى آخر به يـحصل العلم الحضوري بالأول تعالى كما ان اشراق الشمس يصير سبباً للعلم الحصولي بالأشياء وكان التعبير بالاشراق دون إفاضة الصورة إشارة إلى هذا ، ولا يخفى انّه على هذا يصير توجيه الشارح قريباً ، إذ يندفع عنه[٢] عدم الفرق بين القسمين ، إذ

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣٠١ .

(٢) في هامش «ث» : لكن مع ذلك فيه ما أشرنا إليه من عدم استقامته على القول بكون علم العقول بعللها من العقول أيضاً حضورياً إلّا أن يحمل الأول في كلامه أيضاً على العلة مطلقاً فتأمّل . آقا جمال طاب ثراه .

القسم الأوّل حينئذٍ يكون بالاشراق والعلم الحضوري والثاني بإفاضة الصورة والعلم الحصولي ويبقى عليه مجرّد لزوم التخصيص المذكور وأمره سهل.

قال المحشّي: والامام لما تعرض في شرح كلام الشيخ لحديث كون العقول عالمة بذواتها.[1]

لا يخفى انّ الامام ما تعرض لعلم العقول بذواتها[2] بل انّما ذكر علمها بعللها ومعلولاتها ولعل مراد المحشّي بعلم العقول بذواتها ما ذكرنا في الحاشية السابقة من علم بعضها ببعض لا علمها بانفسها لكن على هذا أيضاً يرد ان الإمام ما حمل الاول على المبدأ الأول تعالى حتى يلزم عليه تفكيك الضمير بل صريح كلامه كما أشرنا إليه انّه حمل الأول على ما قبل العقل من علله قال هاهنا: «أما قوله ويتلوه ادراك الجوهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده من ذاته فالمراد ما

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٠.

(٢) في هامش «ث»: كأنّه غفل والدي طاب ثراه عن قول الإمام على ما نقله المحاكم: «فالعقول عالمة بذواتها من ذواتها» إذ مع هذا القول لا ريب أنّ الأمر كما ذكره المحشّي ونظر المحشّي على ما نقله المحاكم وكأنّ والدي رحمه الله لم يلاحظ ما نقله وراجع شرح الإمام ولما لم يكن فيه ما نقله المحاكم من علم العقول بذواتها أورد ما أورد هذا.

وأمّا ما ذكره طاب ثراه في توجيه كلام المحشّي من أنّ المراد بعدم العقول بذواتها علم بعضها ببعض ففيه مع قطع النظر عما أورده عليه أنّه لم يحكم الإمام بعلم بعضها ببعض بذواتها مطلقاً أي بالنسبة إلى عللها ومعلولاتها جميعاً بل بالنسبة إلى معلولاتها جميعاً بل بالنسبة إلى معلولاتها فقط وحينئذٍ لا يلزم عليه تفكيك الضمير إذ يمكن إرجاع الضميرين إلى العقل كما فعله المحاكم إلّا أن يقال: إنّه حينئذٍ يلزم إهمال حال ما قبله من العقول ولعلّ نظر المحشّي إليه فحكم بتفكيك الضمير للاحتراز عنه ولا يخفى بعده كيف وعلى هذا ما نسبه إلى الإمام قد ذكره المحاكم أيضاً فلم أورد التفكيك على الإمام دون المحاكم فكان يجب عليه أن يذكر شيئاً يوجب التفكيك ببعض بكلام الإمام وهو ليس إلّا ما أشرنا إليه من قوله الذي أشرنا إليه فما نقله المحاكم ونظر إليه المحشّي ليس إلّا إليه. فتأمّل. آقا جمال طاب ثراه.

ذكرنا من ادراك العقل لما هو له أولى أي لعلّته باشراق ذلك الأول أو امّا ادراكه لما بعده فمن ذاته»[1] انتهى وهو مصرّح بما ذكرنا وعلى هذا لا تفكيك للضمير أصلاً كما لا يخفى.

قال المحشّي : ثمّ الباعث.[2]

أي للشارح.

قال المحشّي : الايماء إلى ما قرّره.[3]

هذه الإيماء لا يخلو عن بعد.

قال المحشّي : إن المراد ان الأول.[4]

هذا غير ملائم لما سيذكره الشارح بعد ذلك بقوله: «لأنّ مخرجها من القوة إلى الفعل عمل متصوّر بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور»[5] إذ ظاهره انّ المفيض للصور قد يكون غيره تعالى.

قال المحشّي : وبما قرّرنا ظهر انّ توجيهه أولى.[6]

قد عرفت حقيقة الحال مشروحة.

---

(١) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ٧٠.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٠.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٠.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠١.

(٥) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٠٢.

(٦) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠١.

[الفصل السابع عشر من النمط السابع]

قال الشارح : لا شكّ في انّ القول بتقرّر لوازم الأول في ذاته قول بكـون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً.[1]

قد قيل : إنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لأنّ الاتصاف باللوازم ليس من قبيل القبول وإنّما القبول فيما لم يكن لازماً وهذه الصور لوازم ذاته تعالى عندهم ولا يخفى انّ دليلهم على هذا المطلب سواء عمّم في القبول بحيث يشمل اللازم أو أخرج اللازم ليس بتمام لكن الكلام هاهنا فـي انّ هـذا القـول هـو مـناقض لمذهبهم أم لا ولعل ما قيل لم يكن بعيداً لأنّهم استدلوا على هذا بانّ نسبة القابل إلى القبول الإمكان ونسبة الفاعل إلى الفعل الوجوب وهاتان النسبتان متنافيتان، وهذا دليل على انّ مرادهم ما سوى اللازم إذ النسبة إليه ليست بالإمكان وفيه ان عدم النسبة إليه بالإمكان ليس من جهة القابلية بل من جهة أُخرى فلا فرق اذن بينه وبين غيره فافهم.

قال المحاكم : وإلّا لزم أن يكون فاعلاً قابلاً.[2]

على هذا يكون هذا المحذور راجعاً إلى المـحذور الأول ولم يكـن أمـراً برأسه.

---

(1) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٠٤.

(2) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠٤.

قال المحاكم : وقول بان المعلول الأول غير مباين لذاته.[١]

ليس فيه محذور في ذاته بل باعتبار استلزامه المحذورات الأُخرى التي ذكرها فلا وجه لجعله محذوراً على حدة.

قال الشارح : وبانه تعالى لا يوجد شيئاً ممّا يباينه بذاته.[٢]

هذا أيضاً كسابقه.

فإن قلت : ليس مراده انّ في هذين الأمرين محذوراً بل غرضه انّه يلزم على الشيخ اشياء لا يقول به الحكماء.

قلت : عدم قولهم بهذين الأمرين بناء على قوله بالأمور السابقة فليس المحذور في الحقيقة إلّا لزوم المخالفة مع تلك الأمور فافهم.

قال الشارح : إلى غير ذلك ممّا يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء.[٣]

لعل منه لزوم التسلسل إذ المعلولات غير متناهية في جانب الأبد ويلزم ان يكون بإزاء كلّ صورة ومع ذلك يكون مترتبة إذ الظاهر ان تلك الصور المتكثرة مترتبة ترتب العلية والمعلولية وإلّا فيلزم صدور الكثرة عن واحد وهو خلاف معتقدهم.

قال الشارح : انّما ارتكبوا تلك المحالات ....[٤]

هذا من قبيل دفع الفاسد بالأفسد.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠٤.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٠٤.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٠٤.

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٠٤.

قال المحشّي : وقد قال صاحب المحاكمات آنفاً .[١]

يمكن أن يقال لعل هذا القول من المحاكم بناء على مذهب القائلين بالصور الزائدة إذ الظاهر انّ مذهبهم بقدم تلك الصور على المعلولات وأمّا الشارح فلعله لم يذهب إليه ، نعم إيراده الثاني متجه .

قال المحاكم : أمّا الدليل الجدلي فأن يقال ... .[٢]

كونه دليلاً جدلياً كأنه على الشيخ لأنّه يقول بان علمه بمعلولاته غير معلولاته فيستدلّ عليه جدلاً بانه عين معلولاته ووجه كونه جدلياً هو أنه لم يثبت فيه كون علمه تعالى بمعلولاته ثابتاً بالدليل[٣] بل قال إنه مذهب القدماء وليس مذهب الشيخ وهذا بخلاف الطريق البرهاني الذي سيذكره أخيراً ، إذ فيه يثبت بالدليل علمه تعالى بمعلولاته فافهم .

قال المحاكم : فجميع عوارضها عوارضها .[٤]

المنع فيه ظاهر لكن لما كان المقام مقام الخطابة فلا ضير فيه .

قال المحشّي : أقول : لمّا ذكر أنّ هذا البيان خطابي لا يجدي المناقشة ...[٥]

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠١.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠٥.

(٣) وكذا شق كونه قائماً بنفسه فإنّه لم يبطله بالدليل بل قال إنّه يلزم المثل الأفلاطونية ومراده أنّ الشيخ لم يقل بها ولا يخفى أنّ جعل الدليل جدلياً بأحد الوجهين تعسّف إذ يمكن إحالة بطلان مذهب القدماء والمثل الأفلاطونية إلى ما استدلوا به على بطلانهما ليصير برهانياً فتأمّل . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠٥.

(٥) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٢.

لا يخفى انّ هذا هو السؤال الثاني الذي سيذكره المحاكم ويجيب عنه فما أدري وجه إيراد المحشّي له هاهنا فافهم.

قال المحاكم: ثمّ أورد عليه سؤالين.[١]

بناء الكلام على السؤالين تعسف ظاهر بل السؤال الثاني ليس في الكلام منه عين ولا أثر فالصواب أن يقال: الشارح لمّا قال إن العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته إلى صورة أُخرى كذلك لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته إليها واستشهد عليه بالصورة العقلية الصادرة من النفس حصل للموهم مجال أن يقول: إنّ الصورة العقلية مدركة باعتبار حلولها في النفس لا باعتبار صدورها فأجاب بانّ الحلول ليس شرطاً في التعقل وإلّا لم يحصل تعقّل النفس بذاتها بل المعتبر فيه الحصول وظاهر انّ حصول الشيء للعلة ليس بأدون من حصول الشيء للقابل وعلى هذا لا حاجة إلى اقحام السؤال الثاني ويكون الكلام منتضماً مستقيماً بدونه فتدبّر.

قال المحاكم: برهن على المطلوب بأنّه قد ثبت أنّ المبدأ الأول عالم بذاته.[٢]

لا يخفى انّ جعل الكلام خطابة وبرهاناً تعسّف ظاهر بل الظاهر انّ ما جعله برهاناً أضعف كثيراً ممّا جعله خطابة من دون ريبة فالحقّ أن يقال: ان كلام الشارح سواء جعل دليلاً أو سنداً للمنع حيث انّه بصدد رفع الإشكال ومنصبه المنع الأصل فيه ما ذكره أولاً من عدم الاحتياج إلى صورة أُخرى في ادراك

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠٦.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠٧.

الصور العقلية وما ذكره أخيراً من اتحاد العلّتين تقوية وتأييد له .

فإن قلت : ليس كذلك بل هو برهان عندهم لأنّ صدور شيئين عن شيء واحد محال عندهم وان لم يكن كذلك في الواقع .

قلت : هم أيضاً قائلون بجواز تعدد المعلول عند تعدّد اعتبار العلّة كما مرّ مفصّلاً فالذات لما كان علمه بذاته اعتباراً مغايراً للذات وان كان عينها باعتبار جاز أن يحصل التكثير بهذا الاعتبار في المعلولات بالذات على رأيهم أيضاً كما في الواقع فتأمّل .

قال الشارح : من غير لزوم محال من المحالات المذكورة.[1]

لا يخفى انّ هذا الطريق أيضاً ليس بشيء .

أمّا أولاً : فلما ذكره المحشّي آنفاً من لزوم الايجاب بالنسبة إلى الصادر الأول وما يقال في دفعه انّ ذات الباري تعالى بالنسبة إلى خصوص الصادر الأول بمنزلة الصورة الحاصلة من الشيء فيكون علمه تعالى به عين ذاته تعالى فمع انّه خلاف ما صرّح به الشارح من أنّ عقله تعالى للمعلول الأول عين ذات المعلول الأول ، خلاف ما تقرّر عندهم ان حضور العلّة غير حضور المعلول وأيضاً إذا جاز هذا بالنسبة إلى الصادر الأول فلم لا يجوز بالنسبة إلى ما عداه أيضاً فلا يحتاج اذن إلى هذا التحقيق بل يكفي ان يقال علمه بذاته علم بجميع الموجودات .

وأمّا ثانياً : فانّ العلم بغير الصادر الأول[2] ان كان مجرّد العلم الذي هو عين

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣٠٧ .

(٢) في هامش «هـ» : أي العلم بما سوى الصادر الأول كالعلم بالصادر الأول في أنّه نفس وجوده .

ذاته ففيه أيضاً المحذور[1] الذي قلنا في علم الصادر الأول ويلزم أيضاً عدم علمه تعالى في الأزل بالحوادث تعالى عن ذلك وان كان غيره أيضاً من الصور الحاصلة في الصادر الأول ففيه أن صدور علم الصادر الأول أي الصور الحاصلة فيه يلزم أن يكون بالايجاب ويلزم أيضاً احتياج الباري تعالى في علمه الذي هو صفة كمالية إلى الصادر الأول والصور الحاصلة فيه وجميعها من معلولات الواجب في أفعاله وقد مرّ غير مرّة ان فعل الشيء لا يكون كمالاً ولا سبب كمال له ويلزم أيضاً التسلسل في الصور الحاصلة في الصادر الاول ومع هذا كلّه يكون مخالفاً لما أجمع عليه المليون من حدوث ما سوى الله تعالى.

فالصواب اذن القول بانّه تعالى يعلم جميع الأشياء في الازل تفصيلاً لا اجمالاً على ما قاله بعض عين ذاته وحينئذٍ لا محذور أصلاً وكما لا نقدر على العلم بكنه ذاته كذلك لا نقدر على العلم بكيفية كون ذاته علماً بجميع الموجودات ولا محذور فيه فتدبّر.

قال المحشّي: ثمّ أثبت علماً آخر من جهة أنّ صور الجميع مرتسمة في العقل.[2]

قد عرفت حقيقة هذا العلم.

قال المحشّي: لكن لا شكّ انّه اشتمل.[3]

---

(١) في هامش «هـ»: من أنّ ذلك خلاف ما صرّح به الشارح من أن عقله تعالى له عين معلولاته الصادرة عنه. وخلاف ما تقرّر عندهم أيضاً من أنّ حضور العلة غير حضور المعلول. وأيضاً لا يحتاج إلى هذا التحقيق، بل يكفي أن يقال: علمه بذاته علم بجميع الموجودات.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٢.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٣.

متعلق بقوله: «وان كان أدون من الأول»[١].

قال المحاكم: ونقول أيضاً: علم الله تعالى بالأشياء هو تميّز الأشياء عند الله.[٢]

هذا ليس إلّا مجرّد عبارة لا طائل تحته كما لا يخفى.

قال المحاكم: واعلم انّ هذا الكلام لطيف دقيق جداً.[٣]

اما إشارة إلى ما قاله أو إلى ما قاله الشارح ان اعتقد ان قوله أمر مغاير لقول الشارح وان اعتقدهما واحداً فالمشار إليه على التقديرين واحد وعلى أي تقدير قد عرفت لطفه[٤] ودقّته ومتانته وقوّته.

قال المحاكم: حاصل كلامه انّ الجزئيات....[٥]

قد عرفت انّه يمكن أن لا يكون حاصل كلامه ذلك بل شيئاً آخر لا يرد عليه ما أورده بقوله: «ونحن نقول»[٦].

قال المحشّي: وقد تحقّق فيما سبق أنّ تعقل الجزئيات المادية لا يكون إلّا بتجريدها عن المادة.[٧]

اعلم أنّه يمكن أن يكون المراد بانّ تعقّل الجزئيات المادية لا يكون إلّا

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٢.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠٧.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠٧.

(٤) في هامش «هـ»: هذا الكلام على سبيل الطعن.

(٥) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠٧.

(٦) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠٧.

(٧) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٣.

بتجريدها عن المادة وتوابعها انّ تعقل الجزئيات المادية لا يكون لا بتجريدها عن المادة وتوابعها ان تعقل الجزئيات لا يكون إلّا بأن يدرك نفس الماهية الكلية لا من حيث انّها موجودة فان ادراكها من حيث انّها موجودة انّما هو من شأن الحواس والحاصل ان ليس المراد انّ الماهية الكلية ينضم إليها شيء به يصير جزئياً والحواس يدرك ذلك الشيء والعقل لا يدركه بل لا بدّ من تجريد الماهيّة عنه حتى يدركها العقل وكان ذكرهم تجريدها عن المادة قرينة على ما ذكرنا، إذ ظاهر انّ المادة ليست أمراً ينضم إلى الماهية الكلية به يصير جزئياً الذي هو عبارة عن التشخّص بزعم القائلين بهذا القول بل المراد انّ الماهية الكلية إذا صارت موجودة يصير جزئياً وهي من حيث هي موجودة لا يدركها إلّا الحواس أو العلم الحضوري والعقل انّما يدركها لا من حيث هي موجودة وبهذا الاعتبار يجوز صدقها على كثيرين وعلى هذا لا يرد على الشيخ ما ذكره المحشّي، إذ لا يلزم أن يوجد في الشخص شيء يعزب عن علمه تعالى عن ذلك غايته انّه لا يدرك الأشخاص بالاحساس وقد قالوا: انّه لا نقص في ذلك بل النقص في تحقّقه وكما ان بعض الأفاعيل نقص في حقه تعالى وان كان في حقنا كمالاً كذلك بعض التعقلات. فرجع الأمر آخراً إلى انّ الشيخ يقول بانّ الله تعالى لا يدرك الجزئيات بالحواس بل انّما يدركها بعنوان التعقّل ولا يظنّ انّ هذا الذي ذكرنا هو الاحتمال الذي سيذكره المحشّي في أواخر هذه الحاشية من ان الفرق بين زيد والانسان بانّ الأول ادرك بالادراك الحسّي والثاني ادرك بالادارك العقلي لأنّ ما ذكره هو قول من قال بانّ الفرق بين الجزئي والكلي بنحو الادراك فقط كالمحقّق الدواني وصدر المحقّقين كما صرّح به المحشّي بقوله: «وان الفرق بين الجزئي

والكلي بنحوي الادراك»(١) وهذا القول سخيف جداً وقد فصّلنا القول فيه في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد ومن أراد الاطلاع على حقيقة الحال فليراجع إليها «فعند جُهينة الخبر اليقين»(٢) ونحن لا نقول به بل نقول انّ الجزئي والكلي مغايران في الواقع وان زيدا في نفسه يمتنع فرض صدقه على كثيرين والانسان في نفسه لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين لأنّ شيئاً واحداً إذ أدرك بالحواس يحكم بالعقل بامتناع صدقه على كثيرين وإذا أدرك بالعقل يحكم بجوازه.

وإذ قد عرفت هذا فنقول: يمكن أن يوجه كلام الشيخ في هذا الفصل بانّ الجزئيات إذا أردك بخصوصياتها على نحو ما يُدرك بالحواس فيكون متغيرة وأمّا إذا لم يدرك كذلك بل من جهة أسبابها كما يعلم المنجّم ان كسوفاً معيّناً يقع في زمان معين وان لم يعلم انّه وقع أو لم يقع لأنّه باعتبار الاحساس فلا يكون متغيرة والظاهر من سياق كلام الشارح هاهنا أيضاً حمل كلام الشيخ على ما ذكرنا لكن العجب انّه مع ذلك سيعترض على الشيخ في الفصل الآتي ان كلامه

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٤.

(٢) قال في «لسان العرب» ج ١٣، ص ١٠١: وفي المثل: وعند جهينة الخبر اليقين.

وقال في ص ٩١ ـ ذيل مادة جفن ـ: كان يهودي من أهل تيماء خمّار يقال له جُفينة جار النبي ضربه ابن مُرّة، وكان لبني سهم جارٌ يهودي خمّار أيضاً يقال له غُصين، وكان رجل غطفاني أتى جفينة فشرب عنده، فنازعه، أو نازع رجلاً عنده فقتله وخفي أمره، وكانت له أخت تسأل عنه، فمرّت يوماً على غُصين وعنده أخوها، وهو أخو المقتول، فسألته عن أخيها على عادتها، فقال غُصين:

تُسأل عن أخيها كلُّ ركب   وعند جُفينة الخبر اليقين

فلمّا سمع أخوها وكان غُصين لا يدري أنّه أخوها ذهب إلى جُفينة فسأله عنه فناكره فقتله، ثمّ إنّ بني صِرمة شَدّوا على غُصين فقتلوه لأنّه كان سبب قتل جُفينة، ومضى قومه إلى حُصين بن الحُمام فشكوا إليه ذلك، فقال: قتلتم يهوديّنا وجارنا فقتلنا يهوديّكم وجاركم، فأبوا ووقع بينهم قتال شديد.

يشبه كلام الفقهاء من تخصيص العمومات لأجل المعارض فانّه تخصيص علمه تعالى ببعض المعلولات لأجل لزوم محذور فيه أي حصول التغير في صفاته الحقيقية من الكلّية القائلة بانّ العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ثمّ ذكر انّ الصواب ان يدفع المحذور المذكور بانّ الكلية المذكورة لا يقتضي إلّا ان العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول بنحو من أنحاء العلم ولا يقتضي خصوص الاحساس.

فنقول: انّه تعالى يعلم المحسوسات المتغيرة أيضاً لكن لا من طريق الحواس حتى يلزم التغير بل من طريق آخر لا تغيير فيه.

وأنت خبير بانّه إذا حمل كلام الشيخ على ما ذكرنا لا يلزم عليه تخصيص أصلاً كما بيّنا وانّ ما ذكره الشارح من الصواب ليس شيئاً آخر غير ما ذكرنا إذ نفس ادراك المحسوسات بطريق الاحساس الموجب للتغير عنده تعالى واثبات ادراكه تعالى لها بطريق آخر بحيث لا يلزم تخصيص في الكلية المذكورة لا يتصوّر إلّا بما قرّرنا كما لا يخفى وحينئذٍ فحمل كلام الشيخ على ما ذكرنا كما هو الظاهر من كلامه ثمّ الاعتراض عليه بما ذكره ثمّ القول بانّ الصواب هذا مع انّ ما ذكره من الصواب هو ما حمل عليه كلام الشيخ عجيب غاية العجب.

ولو قيل: انّه ما حمل كلام الشيخ على ما ذكرته بل حمله على انّ العلم بالجزئيات يكون على وجهين أحدهما ما يكون بحذف الخصوصيات والثاني أن يكون مع الخصوصيات والثاني مستلزم للتغير دون الأول وحينئذٍ إيراد الاعتراض والقول بانّ الصواب كذا في محله.

فنقول: هذا الحمل مع انّه خلاف ظاهر كلام الشارح هذا الفصل كما يظهر عند التأمل يرد عليه انّه لِمَ لم يحمل كلام الشيخ على ما ذكرنا وهو الذي ذكره في

الصواب حتى لا يرد عليه ما أورده ، إذ ليس في كلام الشيخ ما ينافيه وما نقله المحشّي عنه قد عرفت انّه يمكن توجيهه والتوفيق بينهما وللمتكلّف أن يحمل كلام الشارح على انّ الصواب في توجيه كلام الشيخ هذا ومع هذا أيضاً لا يخلو عن حزازة .

ثمّ في المقام شيئان : أحدهما انّه إذا كان زيد مثلاً مجرّد الانسان الموجود وفرض ادراكه لا من حيث هي الوجود فذلك الادراك ليس إلّا إدراك ماهية الانسان فقط فيلزم ان يكون علمه تعالى بجميع افراد الانسان على النحو الذي قرّرنا عبارة عن العلم بماهية الانسان فقط وظاهر انّه كفر صريح وأمر فظيع لا يقول به مسلم .

وجوابه : انه على ما قرّرنا لا يلزم ذلك إذ نقول انّ العلم بزيد مثلاً من حيث الوجود احساس وزيد ليس إلّا الماهية الموجودة لا أن ينضم إلى الماهية شيء آخر والله تعالى إذا علمه لا من حيث الوجود لا يلزم أن يكون يعزب عن علمه شيء لكن ليس علمه بجميع أفراد الانسان مجرّد علمه بماهية الانسان حتى يكون كفراً بل يعلم كل فرد من أفراد الانسان بصفات يكون منحصرة فيه في الواقع وان جوّز العقل صدقها على كثيرين فلم يلزم عدم التميز بين الأشخاص ولا عدم الاطلاع على خصوصيات أحوالها بل جميع الأشخاص مع جميع صفاتها وأحوالها معلومة له تعالى ممتازة بعضها عن بعض ، نعم هذه الأحوال والصفات يجوز العقل صدقها على كثيرين لكن يكون في الواقع منحصرة في فرد ويعلم الله تعالى ذلك أيضاً أي يعلم انّها منحصرة في الواقع في فرد وعلى هذا لا محذور من هذه الجهة ولا نسلّم انّه يمكن أن يوجد شخص لا يكون له صفة منحصرة فيه في الواقع حتى يلزم فساد .

وثانيهما: ان القول بأنّ الأشخاص لا يعلمها الله تعالى من حيث الموجودية كما يدرك بالحواس وان فرضنا انّه لا يستلزم فوت شيء عن علمه تعالى وهو الخصوصية لكن يمكن أن يقال ان الشخص من حيث الموجودية معلولة له تعالى بل الظاهر انّ المعلول المتأصل هو هذا فعدم العلم به من هذه الحيثية مستلزم لعدم علمه تعالى بمعلوله وأيضاً معلوم بالضرورة من السمع انّه تعالى يعلم الجزئيات من حيث الموجودية وانكاره سفسطة فإذن القول بنفيه قول بما علم خلافه ضرورة من الشرع وهو كفر وأيضاً القول بانّ علمه تعالى بالجزئيات من جهة الاسباب كعلم المنجم مثلاً وانّه يعلم انّ الكسوف المعين يقع في نقطة كذا وقت كذا، ولم يعلم أنّه وقع أو لم يقع هو أيضاً كفر صريح علم خلافه ضرورة من الدين.

والحاصل انّ خصوصيات الأشخاص الواقعة في أزمنتها المعيّنة لا بدّ ان يدركها كما هي في ذلك الزمان على نحو ما يدركها بالسمع والبصر لكن لا بآلة والقول بخلاف ذلك كفر وأمّا انّه هل يدركها كلّا في وقته بحيث لا يتحقّق بالنسبة إليه حال وماض ومستقبل أو لا كذلك بل كما ندركها فسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى.

قال المحشّي: فلا بدّ من الانتهاء إلى جزئي حقيقي لم يندرج تحت ماهية كلية.[1]

قد ظهر مما سبق انّه لا حاجة إلى ذلك وان الانتهاء إلى الجزئي لا يفيد في دفع الاشكال الحاصل في ذلك المقام.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٤.

قال المحشّي : فمن هذا الوجه أيضاً يمكن له إدراك الجزئيات المادية.[1]

هذا الوجه مستلزم لاحتياج الواجب في علمه إلى غيره .

فإن قلت : علمه تعالى بخصوصيات الأشخاص كما هي في أزمنتها المعينة الذي قلت انّ القول بنفيه كفر مخالف لما علم ضرورة من الشرع بأيّ وجه يتصور لأنّه ان كان من ذاته تعالى فيلزم أن يكون هذا في الأزل وهو خلاف الضرورة وان كان بسبب غيره فيلزم الاحتياج .

قلت : هذا العلم يمكن ان يكون بنحو الحضور على ما ذكره الشارح بانّ يكون المعلومات عين علمه تعالى .

فإن قلت : حينئذٍ يتّجه الاشكال من ثلاثة أوجه :

أحدها : كون فعل الباري تعالى علماً له وكمالاً وقد مرّ ان فعل الشيء لا يكون كمالاً له .

وثانيها : الاحتياج في العلم إلى الغير .

وثالثها : لزوم التغير في علمه تعالى .

قلت : يمكن دفع الأول بانّ مثل هذا العلم ليس كمالاً حقيقياً بل الكمال الحقيقي هو كون ذاته بحيث إذا وجد شيء كان حاضراً عنده وأمّا الحضور بالفعل فليس كمالاً وهذا كما ان من له خطّ حسن كماله كونه بحيث إذا شاء يكتب كتابة حسنة وأما كتابته بالفعل فليس كمالاً وبذلك اندفع الثاني أيضاً بل الثالث إذ التغير في مثل هذه الصفة ليس بمحذور بل هو بمنزلة التغير في الإضافات .

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٥.

فإن قلت: على هذا الوجه الذي ذكره المحشّي أيضاً لا فساد فيه إذ الاحتياج في مثل هذا العلم قد اعترفت انّه جائز.

قلت: هذا وان لم يكن فيه فساد من جهة الاحتياج لكنه احتمال لا محصّل له لأنّه إذا قال أحد بانّ صور الجزئيات يرتسم في نفس منطبعة وينمحي عنها وتلك النفوس مع الصور حاضرة عنده تعالى ويدرك الجزئيات بها فلم لا يقول أولاً بانّ تلك الجزئيات أنفسها حاضرة عنده تعالى ويدركها بذاتها وأي حاجة إلى توسيط تلك الصور، نعم إذا كانت الصور منطبعة في نفس لا بدّ ان يكون تلك الصور أيضاً حاضرة عنده تعالى يدركها بالعلم الحضوري كما يدرك الأشياء ذوات الصور وأمّا كون العلم بتلك الأشياء منحصراً في العلم بها من جهة الصور فلا وجه له هذا.

ثمّ انّ هذا العلم يمكن أن يكون عين الذات أيضاً ولا يلزم ان يكون حاصلاً في الازل إذ يجوز أن يكون الذات بشرط وجود الأشياء في الخارج كان هذا النحو من العلم بالأشياء كما انّه قبل وجودها علم بها بنحو آخر والحاصل انّه يمكن أن يكون ذاته تعالى علماً بالأشياء جميعاً بنحو خاص غير النحو الذي يدرك بالحواس دائماً وعلماً بها بالنحو الذي يُدرك بالسمع والبصر بعد وجود الأشياء واشتراط هذا النحو من العلم بوجود الأشياء لا محذور فيه على ما ظهر آنفاً والله تعالى عالم بحقيقة ذاته وصفاته وكل هذه الأقاويل التي نتفوّه بها من باب الاحتمال والتخمين على حسب ما يبلغه عقولنا ولعل الله لا يؤاخذنا بها.

قال المحاكم: بل ما صرّح به في تحقيق علم الواجب.[1]

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠٨.

هذا ليس بمحذور لأنّه هاهنا في تفسير كلام الشيخ وكونه مخالفاً لمّا هو الحق عنده ليس بضائر لأنّه قائل بانّ كلام الشيخ في مسألة العلم مخبّط والتحقيق ما ذكره فافهم.

قال المحاكم : فإنّ من عقل الجزئيات من حيث يجب بأسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة.[1]

لا يريب من له أدنى مسكة في أن تعقّل الجزئيّات من هذا الوجه الذي ذكرنا ليس إلّا العلم السابق بها الذي هو بالعنوان الكلي كعلم المنجم مثلاً وليس من العلم بالجزئيات الذي فيه الكلام في شيء ولو سلم انّه يجوز أن يكون العلم بالجزئي من جهة الاسباب علماً جزئياً بطريق علم الحواس كالتخيّل مثلاً فنقول: ظاهر انّ هذا العلم سابق والمقصود العلم الذي هو حال وجود الجزئيات.

وتفصيل الكلام أنّ هاهنا احتمالات :

أحدها : أن يكون مراده انّه تعالى يعلم الجزئيات في الأزل من جهة العلم بأسبابها مثلاً يعلم من جهة العلم بالأوضاع الفلكية انّه يجب أن يحدث سنة كذا في شهر كذا في يوم كذا كسوف جزئي معين في أول نقطة من الحمل وهو علم بالوجه الكلي أي لا تغيّر فيه كالعلم بالكليّات وهذا العلم ثابت بحاله قبل الكسوف ومعه وبعده وعلمه تعالى هذا بالجزئيات وأسبابها جميعاً بوجه كلي أي بصورة كليّة لكن بوجه يكون منحصراً في الواقع في فرد معيّن وان كان يجوّز العقل صدقه على كثيرين ولا يعلم حين وقوع تلك الأشياء انّها وقعت وعند انقضائها انّها انقضت وليست حال الوقوع مشاهدة له تعالى كما نشاهدها وهذا

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٠٨.

الاحتمال وان كان ظاهر كلام الشيخ لكن فيه خلل من وجوه:

الأول: ما أشرنا إليه سابقاً انّه مخالف ظاهراً للمقدّمة القائلة بانّ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لأنّ الجزئيات من حيث إنّها جزئية موجودية معلولة له تعالى فلا بدّ أن يعلمها بهذا الوجه والوجه الكلي لا يكفي.

الثاني: انّه مخالف لما علم ضرورة من الدين فيكون كفراً، إذ لا شكّ انّه علم من الدين ضرورة انّه يرى الأشياء ويسمعها حال وجودها كرؤيتنا وسماعنا لا بآلة وانكاره سفسطة وما مثله تعالى ـ وله الأمثال العليا على هذا القول ـ إلّا كمثل منجم حبس في بيت مظلم لا يرى الليل والنهار ولا يشاهد الثابت والسيار لكن يعلم من جهة علمه بالرصد والحسنات وأوضاع الأفلاك انّه لا بدّ أن يقع في وقت كذا كسوف كذا وفي وقت كذا خسوف كذا وبينهما كذا لكن لا يراهما وقت الوقوع ولا يدري انّهما وقعا أو لم يقعا معاذ الله تعالى من هذا القول الفظيع والكفر الشنيع.

الثالث: ان قول الشارح ايضاً يمكن حمله على هذا المعنى بل الظاهر من كلامه في هذا الفصل انّه حمل كلام الشيخ على هذا المعنى فلا وجه لحمله على معنى آخر والايراد عليه إلّا أن يكون نظره إلى ما سيذكره الشارح من الاعتراض على الشيخ وانّ الصواب ما قاله ثمّ على ما نقلنا، إذ على تقدير الحمل على هذا لا وجه لذلك كما ذكرنا آنفاً إلّا على التكلف الذي ذكرنا.

الرابع: انّه على هذا كان ينبغي المحاكم أن يتعرض لدفع الاشكال الذي أورده على الشارح من انّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول فيجب أن يكون الخصوصيات أيضاً معلومة له، إذ هذا الاشكال وارد عليه أيضاً.

الخامس: انّ هذا لا يلائم ظاهر قوله بعد ذلك، بل هي حاضرة عنده في

أوقاتها أزلاً وأبداً ، إذ هذا المعنى ليس في حضور الجزئيات في أوقاتها عنده تعالى وانّما يناسب ذلك الاحتمال الثالث الذي سيذكره ان شاء الله .

السادس : انّه مناف أيضاً لما سيذكره من قول : «وأمّا ان ادراك الجزئيات المتغيّرة...» لانّه يدل على انّه قائل بانّه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي أي من حيث خصوصياتها لكن يدل على انّ ذلك لا يستدعي الآلة الجسمانية كما زعم الشارح .

ثانيها : أن يكون المراد ما ذكرنا في الاحتمال الأول بعينه إلّا انّه يقول انّ الجزئيات وأسبابها معلومة جميعاً بالوجه الجزئي كما انّا نتخيل شيئاً بالوجه الجزئي ونوجده وهذا مع كونه مخالفاً لظاهر كلام الشيخ فيه أيضاً الخلل الأول الذي ذكرنا في الاحتمال السابق والثاني والخامس بل الثالث أيضاً لأنّ كلام الشارح في هذا الفصل لا يأبى عن هذا الحمل .

نعم ، كلامه في الفصل الآتي آب عن ذلك ولا يمكن فيه التكلف الذي ذكرنا سابقاً على هذا الاحتمال كما لا يخفى ، وفيه أيضاً انّ ما أورده في هذا المقام لبيان هذا المعنى من التوضيح وما قبله لا يفيد جزئية العلم التي هي مقصودة هاهنا ، إذ غاية ما يلزم منه العلم بالوجه الكلي إلّا أن يقال ليس مقصوده من التوضيح وما قبله إلّا بيان العلم بالوجه الذي لا يتغيّر وأما جزئيته فكأنه أحالها على ما ذكره من انّ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والجزئي من حيث هو جزئي معلول فلا بدّ من العلم الجزئي به ، وسيدفع آخراً ما توهم انّ العلم بالوجه الجزئي لا يمكن أن يحصل له تعالى بناء على امتناع الآلة الجسمانية في حقه تعالى .

ثالثها : أن يكون المراد انّه تعالى يعلم الجزئيات بالوجه الذي نشاهدها

حال وجودها لكن لا بآلة ولا بعنوان ما نعلم انّه وقعت الان وانه يغيب عنا وقتاً وانّه يحكم عليه في هذا الوقت امّا بأنّه انقضى وانعدم أو بأنّه سيجيء بعد ذلك . والحاصل : انّه يشاهد الموجودات كلّها في أوقاتها أزلاً وأبداً كما يشاهدها وقت وجودها ولا يغيب عنه شيء كما يغيب عنّا وهذا الاحتمال هو الظاهر من كلامه .

وفيه أيضاً خلل من وجوده :

الأول : انّه خلاف ظاهر كلام الشيخ كما لا يخفى .

الثاني : انّ ما ذكره في بيانه من التوضيح وما قبله ليس له ربط به أصلاً ، إذ اللازم ممّا ذكره هو حصول العلم السابق بالجزئيات سواء قلنا بالوجه الكلي أو الجزئي كحال المنجم الذي ذكره وأما العلم بها حال وجودها وخصوصاً على هذا النحو الذي أراده من عدم دخول الزمان فيه من الحال والمضي والاستقبال وعدم تغيره بمرور الزمان فكلا . وأنت خبير بانّ هذا المعنى ممّا فيه دقة وخفاء وكان الواجب ان يجتهد في بيانه ويسعى في توضيحه لا بأن يهمله ويتعرّض لما هو غير محتاج إليه وحشو في البيان .

الثالث : انّ هذا المعنى ممّا لا يعتدل على طبيعة العقل وكيف يمكن أن يتصوّر الزمان الغير القار الذي يتصرم ويتجدد كل أجزائه مع ما وقع فيها إلى الأبد حاضر مشاهد في الأزل عنده تعالى وأول ما فيه انّه يلزم أن يكون العالم كله موجوداً في الأزل .

ولو قيل : انّه لا يلزم ذلك بل كل موجود في وقته والله تعالى محيط بالجميع ويشاهد كلا في وقته وأمّا نحن فلضيق أبصارنا وقلّة احاطتنا لا نرى الأجزاء مجزّزاً كما مثّل بالحبل الملون الذي نراه جميعاً من خارج والنملة الضعيفة البصر التي يتحرك عليه ترى ألوانه شيئاً فشيئاً وشبه بالمكان فإنّ نسبته تعالى إلى

جميع الأمكنة سواء لتعاليه عنها واحاطته بها بخلافنا ففيه انّه مجرّد خيال ومحض هوس لا حقيقة له أصلاً لأنّ الوان الحبل والأمكنة أُمور موجودة معاً بخلاف أجزء الزمان وما وقع فيها لأنّها ليست بموجودة بل يعدم ويوجد.

فإن قلت : ما معنى انعدام أجزاء الزمان إلّا أنّها ليست موجودة في أجزاء أُخرى لا انّها ليست موجودة في الواقع ، إذ وجودها في الواقع متحقّق البتة ولا يمكن أن يرتفع منه فليس عدمها إلّا انّها ليست في الأجزاء الأُخرى كما انّ المكان أيضاً ليس في مكان آخر.

قلت : نعلم بديهة انّ الأجزاء الماضية والمستقبلة من الزمان معدومة في الواقع وما يقال في مقابله كالشبه التي في الضروريات لا يستحق الالتفات إليه كيف ولو كان عدمها مجرّد ما ذكر لكان يجب أن يرى أجزاء الزمان الذي كنّا موجوداً فيه والزمان الذي يكون موجوداً فيه معاً كلا في وقته ، غاية الأمر أن لا يرى أجزاء الزمان الذي لم يكن موجوداً فيه والباري تعالى لما كان موجوداً أزلاً وأبداً كان يرى جميع أجزاء الزمان من أوله إلى آخره ، إذ نسبتنا إلى الزمان الذي هو ظرف وجودنا كنسبته تعالى إلى جميع الأزمنة فلم لا نرى جميع أجزاء الزمان كلّاً في وقته.

ولو قيل : هذا كما انّا لا نرى أجزاء الأمكنة جميعاً لأنّا مكانيون بخلافه تعالى لأنّه لتجرد عن المكان يرى جميعه.

قيل : ما معنى كوننا زمانياً أأريد به انطباقنا على الزمان كالحركة فليس كذلك أو اريد مقارنتنا معه في الوجود في الواقع فذلك حاصل في حقه تعالى أيضاً أو اريد ان للزمان مدخلاً في وجودنا فظاهر انّ هذا المعنى لا يستلزم ان لا نشاهد أجزاؤه كلافي وقته ، وبالجملة الحكم ببطلان ذلك ضروري لا ينبغي

الالتفات إلى ما قيل فيه أو يقال.

قال المحاكم: والحاصل: أنّ الموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة لله تعالى.[١]

قد عرفت انّه لا حاصل له.

قال المحاكم: هكذا ينبغي أن يحقّق هذا المقام.[٢]

قد ظهر ما في تحقّقه.

قال المحاكم: وقوله: «وإنّما نسبها إلى مبدأ كذلك» أي انّما قال: منسوبة ولم يقل: معلولة لمبدأ نوعه في شخصه لأنّ الجزئي من حيث إنّه جزئي.....[٣]

هذا التوجيه بعيد جداً والظاهر انّ مراد الشارح رحمه الله انّه لم نسب الجزئيات وأسندها إلى مبدأ يكون منحصراً في شخصه كما يشعر به قوله: «كذلك» والحاصل أنّه إنّما نسب الجزئيات وأسندها إلى طبيعة نوعية يكون منحصراً في شخص لأنّ علة الشخص لا بدّ أن يكون مشخّصة.

فإن قلت: إذا كان الكلام في الجزئيات من حيث الطبيعة كما قال والمراد انّ تلك الأشياء انّما يجب باسبابها من حيث هي طبائع أيضاً فلم لا يجوز إسنادها إلى مجرّد الطبيعة لا الطبيعة المنحصرة في شخص.

قلت: لا شكّ انّ المراد بالجزئيات الجزئيات الكائنة في الواقع من حيث

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣١٠، واعلم انّ العبارة في المصدر هكذا: والحال أنّ المجرّدات من الأزل...، ولكن الصحيح ما أثبتناه كما لا يخفى.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣١٠.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣١٠.

هي جزئية ولا يمكن اسنادها إلى الطبائع الكلية . نعم الكلام في انّ العلم بها من حيث هي طبايع سواء حملنا على أنّه يفوت منها شيء في العلم على ما حمله المحاكم والمحشّي أو انّه لا يفوت شيء منها في العلم بل يعلم جميع الأشياء لكن لا بوجه جزئي ، إذ هو مخصوص بالاحساس بل بالوجه الكلي على ما حملنا .

فحاصل الكلام : انّ الجزئيات من حيث يجب باسبابها الجزئية قد يحصل العلم بها من حيث هي طبائع بأي معنى حمله من جهة اسبابها من حيث هي طبائع أيضاً ، وفي هذا العلم لا تغيّر . وقد يحصل العلم بها من حيث هي طبائع جزئية بالحواس وما يجري مجراه وهو يتغيّر بتغيّرها .

قال المحاكم : وأقول : لو كان الكلام في الجزئيات من حيث إنّها طبائع...[١]

قد عرفت دفعه فلا نعيده[٢] .

قال المحاكم : فمعلوم من ذلك أنّ الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية .[٣]

لا شكّ انّ المراد الجزئيات من حيث هي جزئية لكن الكلام في ان علمنا بالوجه الكلي لما عرفت .

قال المحاكم : والوجه في ذلك أنّه إشارة .[٤]

---

(١) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٣١١ .

(٢) «ه» : فلا يفيده .

(٣) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٣١١ .

(٤) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٣١١ .

فيه بحث لأنّه ان أريد أن العلم بالوجه الجزئي بالمسببات الجزئية قد يحصل من العلم بالأسباب المطلقة ولا يتوقّف على العلم بالأسباب الجزئية المعينة فما ذكره من الدليل لا يدلّ عليه ، إذ غاية ما يلزم منه انّ العلم بالكسوف الجزئي على الوجه الكلي يحصل من العلم يكون القمر في عقده معينة في وقت معين ، وأمّا العلم به بالوجه الجزئي فلا وهو ظاهر وان أريد أن العلم بها بالوجه الكلي لا يتوقف على العلم بالاسباب الجزئية فحينئذٍ لا يفيده فيما هو مقصوده من توجيه الكلام على وجه يكون المأخوذة فيه العلم بالوجه الجزئي على هو معتقده في حمل كلام الشيخ كما هو الظاهر فتدبر .

قال الشارح : فظهر من هذا البيان أنّ تحديد زمان الكسوف... .[1]

اعلم انّه قد وجدنا في شرح الإمام كلام الشيخ هكذا : «في وقت معين من زمان أول الحالين محدود»[2].

وأنت خبير بانّه بعد ذكر معين لا حاجة إلى ما بعده كما ذكره الامام وفي نسخة الشارح لم نجد هذه اللفظة[3] وحينئذٍ يكون محتاجاً إليه على ما قاله الشارح[4] لكن لا يخفى انّه على هذا أيضاً كان يكفي لفظة محدود ولم يكن

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣١١ .

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢ ص ٧٣ .

(٣) في هامش «ث» : أكثر ما رأينا من نسخ هذا الشرح أيضاً هذه اللفظة موجودة في عبارة الشيخ والظاهر أنّ مراد الشارح أنّه لا بدّ من التحديد على ما ذكره الشيخ أو ما يجرى مجراه فإنّ غرضه تعليق وقت الكسوف بوجه كلي لا جزئي فلو اكتفى بقوله معين لتوهم التعيّن الجزئي فلا أصرح بأنّ تعينه على وجه كلي كما كان يكون له نسبة محدودة إلى أول الجمل [كذا] فتأمّل . آقا جمال رحمه الله تعالى .

(٤) في هامش «ث» : كذا بخطه طاب ثراه ولا يخفى أنّه ليس في كلام الشيخ في هذا الكتاب حديث الخسوفين فالظاهر بدله الكونين أو الموضعين فتأمّل . آقا جمال رحمه الله تعالى .

حاجة إلى ما قبله لكن الأمر في أمثال ذلك هين ، وليت شعري انّ الامام لما ناقش فيما ذكره لم لم يناقش في انّ ما ذكره الشيخ من كون الكسوف بين الخسوفين اللذين ذكرهما ممّا لا حاجة إليه أصلاً ، بل يكفي أن يجد الكسوف بكونه في أول الحمل مثلاً فافهم .

[الفصل التاسع عشر من النمط السابع]

قال الشارح : والسبب في ذلك انّ القدرة تستلزم الإضافة.[1]

فيه نظر ، لأنّه لا مدخل لأن اضافة القدرة إلى أمر كلي في انّها لا تتغيّر المضاف إليه ، إذ نعلم بديهة انّ القدرة لو كانت على تحريك زيد فقط فانّها لا تتغيّر بانعدام زيد ولا مدخل في عدم ذلك التغيير لأنّ القدرة على تحريك زيد قدرة على تحريك جسم كان مثل زيد فلذا لا يتغيّر بانعدام زيد وهو ظاهر .

والتحقيق انّ القدرة هيئة متمكنة في القادر بها يتمكن من تحريك زيد مثلاً والهيئة المذكورة كيفية مثلاً مقرّرة ليست بإضافة والتمكن من تحريك زيد اضافة لازمة لها وظاهر أنّه بانعدام زيد لا يتغير الهيئة المذكورة وإن كان يتراآى أنّ لازمها قد تغيّرت ولكن ليست كذلك لأنّ لازمها في الحقيقة التمكن من تحريك زيد بشرط وجوده وحضوره عند القادر وهذا المعنى حاصل سواء كان زيد موجوداً أم لا ، نعم التمكن بالفعل ليس حاصلاً عند عدم زيد أو عدم حضوره أو وجود مانع من التحريك مثلاً لكن هذا التمكن بالفعل ليس لازماً للقدرة حتى يتغيّر بتغيره بل اللازم لها هو التمكن بالقوة فظهر أنّ السبب في عدم تغيّر القادر بتغيّر المضاف إليه هو ما ذكرنا لا ما ذكروه ، وممّا يؤيّد انّ ليس السبب ما ذكروه من ان المضاف إليه الأمر الكلي وهو لا يتغيّر أنّا إذا فرضنا أنّ زيداً يقدر على كلّ

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣١٣ .

من الطعام في وقت وفرض انّ في ذلك الوقت لم يوجد عنده طعام أصلاً فظاهر انّ قدرته على الأكل المذكور ثابتة فيه فلا بدّ من أن يتمسّك بانّ لازم القدرة المذكورة التمكن من أكل الطعام إذا كان موجوداً وهذا متمكّن وإن لم يكن الطعام موجوداً ، فافهم .

قال الشارح : وذلك لأنّ العلم إنّ كان يستلزم الاضافة إلى معلومه المعين.... [١]

على رأي الشيخ وتابعيه من انّ العلم بحصول صورة المعلوم تغيره بتغير المعلوم ممّا لا شكّ فيه ومن أجلى البديهيات ولا حاجة في بيانه إلى هذا التطويل الذي ارتكبه فلعله ارتكب ذلك التطويل لأجل أن يثبت تغيّره بتغيّر المعلوم وان فرض أنّه اضافته وليس بالصورة .

قال الشارح : فإن القدرة تتعلّق بالمقدور الكلي أولاً وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلّي . [٢]

قد عرفت حقيقة الحال .

قال الشارح : ولا صفاته المتقرّرة المتعلّقة بالاضافة . [٣]

فيه بحث لأنّه إذا فرض انّ الله تعالى علم أن زيداً الان في الدار باعتبار كونه في الدار ثمّ زال عنه ذلك العلم وعلم انه خرج عنها باعتبار خروجه عنها فما الدليل من قبل الشيخ على بطلانه ؟ أهو حصول الصورة في ذاته تعالى وتكثرها

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣١٤ .

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣١٤ .

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣١٤ .

وهو لا يتحاشى عن ذلك ؟ بل نقول ان علمه تعالى بحصول الصور المتكثرة أو انّ هاتين الصورتين لما كانتا علما كانتا كمالاً ولا بدّ أن يكونا حاصلتين من ذاته وفعل الشيء لا يكون كمالاً له وهو لا يستقيم على ما ذهب إليه من ان علمه تعالى بحصول الصورة وان العلم لما كان كمالاً لكان زواله نقصاً وهو مستحيل على الله تعالى ففيه انّ مثل هذا العلم لا يكون كمالاً أصلاً كيف والشيخ ينفيه عنه تعالى مطلقاً ولو سلّم انّه كمال في الجملة ففي وقت وقوع متعلقه وأمّا بعده فلا يكون كمالاً بل نقصاً والكمال في خلافه او ان التغيّر انما يكون فيما له مادة وهو محال على الله تعالى ففيه أنّه ما الدليل على ذلك كيف وقد اعترف الشيخ بجواز التغيّر في اضافاته تعالى والفرق بين هذا التغير والتغير في الاضافات بانّه مفتقرة إلى المادة دونه تحكم . وبالجملة مطالب بالبيان .

فإن قلت : كيف الحال في هذه العلوم لا على رأي الشيخ بل على ما هو الواقع .

قلت : قد مرّ إشارة ما إليه سابقاً لنزده بياناً .

فنقول : ان اعترفنا بالعلم الحضوري وقلنا : ان الممكنات باعتبار وجودها حاضرة عنده تعالى وعلم له فيلزم أن يكون الجزئيات المتغيرة علماً له تعالى ومثل هذا العلم ليس بكمال[1] حقيقة بل الكمال حقيقة هو كون ذاته تعالى بحيث إذا وجد شيء كان حاضراً عنده وعلماً له وهذا الكون ثابت له أزلاً وأبداً لا يتغيّر وهو عين ذاته باعتبار فلم يلزم تغيّر في كماله الحقيقي ولا كون فعله ومعلوله كمالاً له تعالى بل التغير حقيقة في الحضور والاضافات له تعالى وهو جائز

---

(١) في هامش «هـ» : سيما ما كان منها مثل باب الحركات والأصوات والأشياء غير القارة .

كالتغير في كونه رازقاً اليوم لزيد دون غد باعتبار كموت زيد في الغد إلى غير ذلك .

وان لم نقل بالعلم الحضوري وقلنا ان علمه تعالى عين ذاته مطلقاً فهذه العلوم أيضاً لا بدّ أن يكون عين ذاته وكمالاً يعلم انّ ذاته كيف يكون في الأزل علماً بجميع الموجودات مفصّلاً كذلك لا يعلم حقيقة كون ذاته في اللايزال علماً بالحوادث الحاضرة حال حضورها ولو ألزم على هذا التغير في كماله تعالى فجوابه ما مر من انّ العلم بهذه الحوادث بالفعل ليس كمالاً بل الكمال انّما هو العلم الأزلي السابق بها وكون الذات بحيث كلّما حدث شيء كانت علماً به بالفعل ولا تغير في شيء منهما والله أعلم .

ثمّ لا يخفى انّه بما ذكرنا ظهر انّه لا يمكن أن يثبت على طريقة الشيخ امتناع التغيّر في صفاته الحقيقية أيضاً إذ يجوز أن يكون صفة حقيقية كما لا بشرط . فإذا وجد الشرط وجدت وإذا زال زالت ، معاذ الله .

ولو قيل : انّه يلزم احتياجه تعالى في كماله إلى الغير فنقول : أوّلاً : انّه لِم لا يجوز أن يكون تلك الصفة لا كمالاً ولا نقصاً ولو سلّم ذلك وقلنا : انّه لا واسطة بينهما فإذا جوّز الشيخ أن يكون غيره تعالى من الصور المتقرّرة في ذاته كمالاً له تعالى فليجز أن يكون غيره شرطاً لحصول الكمال له بل هو أولى بالتجويز وإذا قال انّ الصور العلمية ليست بكمالات بل الكمال هو كون الذات بحيث يصدر عنها تلك الصور فمع انّه مكابرة إذ لا شكّ انّ العلم السابق بتفاصيل الموجودات كمال فليقل فيما نحن فيه أيضاً فتدبّر .

قال المحشّي : أقول : يمكن الجواب عن هذا النقض بأنّ الإضافات

المحضة ليست كمالات معتداً بها.[١]

قد عرفت انّ العلم بالحوادث أيضاً حال حضورها يمكن منع كونه كمالاً بل الشيخ قائل به فلا فرق اذن بينهما.

قال المحشّي: ويمكن الجواب بأنّهم لم يقولوا بوجود جميع الإضافات بل ببعضها في الجملة.[٢]

أنت خبير بانّ الفرق بين إضافة وإضافة ممّا لا شاهد له.

قال المحاكم: لأنّا نقول: تغيّر تلك الصفات سلبها عنه تعالى في بعض الأوقات وإنّه محال.[٣]

قد عرفت حقيقة الحال.

قال الشارح: ولا يكون لذلك الأمر وجود غير هذا التعقل.[٤]

لا يخفى انّه وان لم يكن له وجود لكن له نفس أمرية وانكاره مكابرة ويتغير الغير بتغير ذلك الأمر النفس الامري ويلزمه بغير نفس أمري في الشيء أيضاً وهو ظاهر فلا بدّ من القول بانّ مثل هذا التغير جائز وحينئذٍ يحتاج إلى بيان الفرق بين هذا التغير والتغيرات الأخرى فافهم.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٦.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٧.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٦١٢.

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣١٥.

[الفصل الحادي والعشرون من النمط السابع]

قال الشارح : واعلم أنّ هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء.[1]

قد مرّ فيما سبق ما يتعلق بهذا الكلام ولا بأس ان نزيده بياناً فنقول :

هذا الكلام يحتمل أوجهاً :

أحدها : انّه حمل كلام الشيخ على انّه تعالى لا يدرك الجزئيات المتغيرة أي لا يدرك خصوصياتها التي هي عبارة عن الأمر المتشخّص بذاته والمسمى بالتخشص الذي نسبته إلى النوع نسبة الفصل إلى الجنس بل انّما يدرك طبائعها الكلية وحاصل إيراده عليه ان هذه الخصوصية أيضاً من معلولاته فلا يعقل اخراجها من الكلية القائلة بانّ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات باعتبار توهم لزوم محذور فيها وحينئذٍ فما ذكر في الصواب يجب أن يحمل على انّا لا نخرج الخصوصية المذكورة عن تلك الكلية بل نقول بانّها معلومة أيضاً لكن لا بوجه الاحساس والجزئية بل بوجه التعقل والكلية المذكورة لا يستدعي إلّا لزوم العلم بالمعلول بوجوه ، وأمّا العلم به بوجه الاحساس فلا ايراد وفيه نظر من وجوه :

الأول : انّ الظاهر من كلام الشيخ انّ مراده نفي العلم بالجزئيات من حيث

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣١٦ .

دخول الزمان فيه من الحال والمضي والاستقبال بانّ يعلم مثلاً انّ زيداً في الدار الآن وليس فيه التعرض للخصوصية والتشخص أصلاً.

الثاني: إذا فرضنا انّ كلامه في الجزئيات باعتبار التشخص فلِمَ لم يحمل كلامه في الجواب على ما ذكره الشارح في الصواب إذ ليس فيه ما يأباه وهو ظاهر، إلّا ان يقال ما ذكرنا سابقاً انّ مراده بالصواب انّه الصواب في توجيه كلام الشارح وفيه تكلف.

الثالث: انّ ما ذكره في الصواب ليس بصواب لأنّ العلم بالشيء بالوجه العرضي حقيقة علم بذلك الوجه لكن لهذا الوجه نحو انطباق عليه فالخصوصية الجزئية المذكورة إذا كانت معلومة بالوجه الكلي فلم يحصل العلم بكنهها أصلاً، ولا شكّ انّ كنهها معلول والكلية المذكورة تستدعي لزوم العلم به أيضاً والحاصل انّ كلّ شيء يكون معلولاً يستلزم العلم بعليّة العلم بحقيقة ذلك الشيء على تقدير تمامية تلك المقدّمة ولا يجدي العلم بوجه وهو ظاهر.

وثانيهما: أن يكون جميع ما ذكر في الوجه الأول باقياً بحاله سوى توجيه الصواب بل بوجه[1] بأن الجزئي ليس عبارة عن الماهية والأمر المذكور بل ليس إلّا الماهية باعتبار الوجود وحينئذٍ نقول العلم بذلك الأمر على وجهين الاحساس وحينئذٍ به يكون مدركاً بالنحو الجزئيء والتعقّل، وعلى هذا يكون مدركاً بالنحو الكلي ولا يفوت في صورة التعقل شيء منه كما في التقدير السابق، إذ ليس شيء سوى الماهية ولا تحقّق للخصوصية المذكورة وحينئذٍ نقول: انّ الله تعالى يدرك الجزئيات على نحو التعقل ولا يفوت منه شيء حتى

---

(١) «ب»: توجّه.

يكون منافياً للكلية المذكورة.

غاية الأمر أن لا يكون الجزئي مدركاً له بالاحساس والكلية المذكورة لا تقتضي ذلك بل يقتضي العلم به بأي وجه كان.

وفيه أيضاً النظر الأول والثاني من الانظار المذكورة في الوجه السابق، وأمّا النظر الثالث فيتراآى ظاهراً أنّه لا ورود له حينئذٍ لكن التحقيق انّه وارد أيضاً. إذ لا شكّ انّ الماهية الموجودة باعتبار الوجود معلولة بل هي المتأصل في المعلولية وفي صورة التعقل بالوجه الكلي لم يعلم الماهية الموجودة بل الماهية فقط وان فرض انّه يعلم معها صفات وأحوال كانت منحصرة في الواقع في ذلك الفرد الموجود. ولا أظنّك في مرية منه.

وثالثها: ان يكون حمل كلام الشيخ على ما يتبادر منه وهو الذي ذكره المحاكم وكان حاصل اعتراضه حينئذٍ انّ الجزئيات من حيث هي متغيرة أي واقعة في الزمان معلولة له تعالى فلا بدّ أن يعلمها كذلك بناء على الكلية المذكورة فالقول بانّه تعالى لا يعلمها كذلك للزوم التغير في صفاته تعالى وهو محال تخصيص للمقدمة العقلية فليس بمعقول وعلى هذا لا يظهر لقوله: «فالصواب» توجيه.

ويمكن أيضاً ان يجاب عن اعتراضه بانّ الجزئيات المتغيرة من حيث التغير ومن حيث وقوعها في الزمان معلومة له تعالى لكن نقول انّه لا يعلمها من حيث انّها بالنسبة إليه تعالى.

بيانه: ان الجزئيات المتغيرة مثلاً واقع كلّ منها في زمان وليس بواقع في زمان آخر وبينه وبين جزئي آخر مثلاً نسبة بالتقدم أو التأخر أو المعية والفصل بينهما مثلاً قدر معين من الزمان والجزئيات من حيث هذه الأحوال معلولة له

تعالى ومعلومة له أيضاً ، إذ يعلم تعالى جميع ذلك وما يغنيه عنه تعالى انّه لا يعلم انّ زيداً مثلاً دخل الدار في الآن بالنسبة إليه تعالى لكنه على انّه دخل الدار في الآن بالنسبة إلى عمرو وفي الماضي بالنسبة إلى بكر وهكذا ، والكلية المذكورة لا يقتضي إلّا العلم بالجزئيات ونسبة بعضها إلى بعض التي هي بهذا الاعتبار معلولة وأما علمها بهذه النسبة بالنسبة إلى الواجب[1] فلا ، إذ ليس لها هذه النسبة حتى كان وجب أن يعلمها وللمتكلّف أن يحمل قوله : «فالصواب» على ما ذكرنا في جواب الاعتراض فيصير حاصل كلامه انّه حمل كلام الشيخ في الجواب عن الشبهة انّ الله تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث التغير فأورد عليه انّها من حيث التغير معلولة فلا بدّ أن يعلمها من تلك الحيثية بناء على المقدمة الكلية ثمّ ذكر انّ الصواب أن يقال انّ ادراك الجزئيات إذا كان بالحواس يلزمه التغير بالنسبة إلى المدرك وحينئذٍ لا يجوز أن يقال انه لا يدركها لا من حيث التغير لأنّ التغير لازم له وهو أيضاً من جملة معلولاته فلا بدّ أن يعلمه ، وأمّا إذا كان بطريق التعقل فلا يلزمه التغير بالنسبة إلى المدرك ، فلا يلزم حينئذٍ أن يعلمه وأمّا التغيّر الذي للجزئيات بالنسبة إلى أنفسها فهو يعلمه من دون لزوم محذور على ما بيّنا والكلية المذكورة لا يستدعي أن يكون العلم بالجزئيات من جهة الاحساس حتى يلزم التغير بالنسبة إليه تعالى وهذا وان كان فيه تكلف شديد لكنه أولى من أن يدع كلامه مهملاً ثمّ الإيراد بانّ كلام الشيخ ايضاً يمكن حمله على ما ذكره في الصواب قد عرفت دفعه .

ولا يخفى أيضاً انّه حمل الكلام على ما هو الظاهر من انّه يعلم الجزئيات في الازل على الوجه الكلي ويعلم النسب بينها من دون أن يكون مشاهدة له

---

(١) «ب» : الجواب .

وقت الوجود ففيه انّه كفر ومخالف لما علم بالضرورة من الشرع وأيضاً ينافي الكلية المذكورة إذ الظاهر انّه يلزم منها العلم بالجزئيات من حيث هي موجودة ولا يكفي علمها بالوجه الكلي وان حمل على ما حمله المحاكم من انّه تعالى يعلمها على الوجه الجزئي ويشاهدها كلا في وقته فهو مع انّه خلاف ظاهر كلام الشيخ فيه انّه لا يعتدل على العقل ولا يبلغ إليه فهمنا فلعل الله أن يسهل فهمه انّه ولي ذلك.

قال الشارح: فاعلم أنّ القضاء...[1].

اعلم انه على تقدير أن يقال انّ علمه تعالى بجميع الموجودات عين ذاته تعالى الأولى ان يجعل القضاء عبارة عن هذا العلم والقدر عبارة عن إيجاد الممكنات في الخارج مفصّلة كلّ في وقته الصالح لايجاده فيه على حسب ما يقتضيه الحكمة السابقة وعلى هذا يكون الممكنات المجرّدة والمادية جميعاً داخلة في القدر لا في القضاء أصلاً.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣١٨.

[الفصل الثاني والعشرون من النمط السابع]

قال الشيخ: وبأنّ ذلك واجب عنه وعن إحاطته به.[1]

ظاهره أنّه عطف[2] على قوله: «بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل».

وأنت خبير بأنّ هذا العلم مما لا مدخل له في افاضة الممكنات فالأولى تركه في تفسير العناية التي يقولون انّها منبع فيضان الخير في الكل.

قال الشارح: وقد مرّ في النمط السادس أيضاً ذكره ذلك.[3]

قال الشيخ: [في] ذلك النمط بعد تفسير العناية: «وهذه جملة سيهتدي سبيل تفصيلها»[4]. والظاهر انّه إشارة إلى ذلك في هذا النمط الذي نحن فيه لكن لا يخفى انّه ما زاد هاهنا على ما ذكره فى ذلك الموضع ولعله لم يكن إشارة إلى ما هاهنا والله أعلم.

ثمّ هاهنا إشكال وهو أنهم اسندوا فيضان الممكنات إلى العناية وفسّروها

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣١٨.

(٢) الظاهر أن يجعل جملة مستأنفة ويكون تعليلاً لقوله: «فيكون مقدّماً عليه أي ولأنّ الكل واجب عنه وعن إحاطته فيكون الموجود وفق المعلوم ...» إلى آخره، آقا جمال رحمه الله تعالى.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣١٨.

(٤) في الفصل التاسع من النمط السادس «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقق الطوسي، ج ٣، ص ١٥١.

كما سمعت بعلمه تعالى بالكل وبوجود المصلح فيه فلزم من هذا أن يكون علمه سبباً لفيضان الممكنات فيكون ذاته تعالى باعتبار العلم بالأصلح موجباً ومستلزماً لفيضان الممكنات كلاً في وقته على حسب ما يقتضيه الحكمة البالغة ثمّ انّهم ذكروا في كيفية علمه تعالى بالموجودات كما مرّ أيضاً من الشيخ في هذا النمط انّه لما علم ذاته تعالى وذاته علّة ومستلزمة للمكنات والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلولات فلزم من ذلك علمه بجميع الموجودات على الترتيب الكائن في الوجود ومن هذين الكلامين يلزم عليهم تهافت لأنّ ذاته تعالى إذا كان باعتبار العلم علّة للمكنات فكيف يستقيم انّه إذا علم ذاته يلزم أن يعلم معلولاته ولوازمه أيضاً ، إذ ما لم يحصل له العلم لم يكن شيء معلولاً ولازماً له بناء على ما ذكروه من انّ علمه بالكل ونظامه سبب لإفاضة الممكنات وما لم يكن معلولاً ولازماً لم يحصل العلم به فلزم الدور عليهم ولا مخلص عن هذا الإشكال إلّا بنفي القول بانّ كيفية علمه تعالى بهذا النحو الذي ذكروه من انّه انتقال من الملزوم إلى لازمه ولازم لازمه ، وهكذا بل يقال : انّ كيفية علمه تعالى ليست بمعلومة لنا .

فإن قلت : إذا قلنا : انّ علمه تعالى ليس بهذا النحو فكيف يمكننا اثبات علمه تعالى .

قلت : اثبات علمه تعالى غير منحصر في هذا الطريق بل له طرق أُخرى غيره مثل انه يفعل الأفعال المحكمة المتّقنة التي يشهد البديهة بانّ فاعلها عالم صدر عنه هذه الأفعال بقصد وإرادة وأيضاً يمكن الاستدلال بهذا الطريق أيضاً بان يقال : جميع الممكنات معلولة له تعالى امّا بوسط أو بغير وسط والعلم بالعلة موجب للعلم [بالمعلول] فالله تعالى لما كان عالماً بذاته لزم أن يكون عالماً بمعلولاته أيضاً ولا يلزم من هذا الاستدلال محذور انّما يلزم المحذور المذكور

إذا قلنا انّ كيفية علمه تعالى بهذا النحو الذي ذكرنا ، ويقال : انّ هذا البرهان برهان لم وأما إذا لم يقل بذلك بل اكتفى بمجرّد اثبات إنّية العلم فلا فساد ولكن الظاهر من كلماتهم انّهم اعتقدوا انّه برهان لم وان كيفية علمه تعالى بهذا النحو فتدبّر .

قال الشارح : وموضع هذا البحث هو هذا الموضع .[1]

الظاهر انّ مراده من هذا الكلام دفع ما أورد الامام ان التفسير الذي ذكره للغاية هاهنا هو التفسير الذي ذكره لها هناك من غير تفاوت أصلاً فلا فائدة في الاعادة[2] ولعل ما ذكره لا يدفعه لأنّ مراد الإمام ليس انّه لم ذكر هذا التفسير مرّتين حتى يجاب بما ذكر كيف وهو قد ذكر الغرض من ذكر العناية في الموضعين بالنحو الذي قرّر الشارح بل مراده انّ اعادة التفسير ممّا لا حاجة إليها بل كان ينبغي أن يحيل على السابق وعلى هذا ليس ما ذكره الشارح في مقابلته بل المتّجه أن يقال : انّ الإعادة لعلّ عنده أولى من الحوالة لما فيها من تشويش ما للذهن .

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣١٨ .

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢ ، ص ٧٨ .

[الفصل الثالث والعشرون من النمط السابع]

قال المحاكم : كالنار فإنّها تقتضي الصعود من الأرض.[1]

كأنّه على سبيل التمثيل وإلاّ فصدور الشيء من النار ليس منحصراً في هذا الطريق ومع ذلك أيضاً فيه ما فيه إذ ما كان حاجة إلى هذا التمثيل البعيد كما لا يخفى.

قال الشيخ : كان وجود القسم الأول واجباً.[2]

معنى هذا الوجوب ليس بمعلوم لأنّه ان كان بمعنى الضرورة واللزوم مع قطع النظر عن لزومه عن الوجوب بأحد المعنيين الآخرين اللذين يذكرهما فظاهر انّه لا دليل على ان فيضان ما ليس فيه شر وما شره قليل ضروري الصدور مع قطع النظر عن ما ذكرنا عن الخير المحض أي الوجود المحض لا سيما القسم الثاني وان كان بمعنى الوجوب الذي يقوله المعتزلة أي ما يكون تاركه مستحقاً للّوم والذم فمع قطع النظر من أنّ الحكيم قائل به، أولاً نقول لا ضرورة ولا برهان على انّ إيجاد ما ليس فيه شر أو ما شره قليل واجب بهذا المعنى . غاية الأمر ان يُسلم ان إيجاد ما يتأتى منه الإدراك ليحصل له الالتذاذ والبهجة إذا لم يكن فيه شر أصلاً حسن . وأمّا الوجوب فمشكل سلمنا الوجوب فيه لكن

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣١٩.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣١٩.

الحسن أو الوجوب فيما ليس له ادراك أصلاً أو له مجرّد ادراك ذاته مثلاً من دون لذة وابتهاج فمحل تأمّل عظيم ، إذ لا يصل عقلنا إلى حسن ايجاد الجائزات مثلاً مع قطع النظر عن تضمنها لمصلحة لذوي العقول ، إذ هو خارج عن محل النزاع .

وإن أريد بالوجوب انّه كمال للخير المحض ان يوجد الأشياء وهو لائق به ففيه انّ الكمال في الافعال يرجع إلى الحسن العقلي على ما قاله بعض المحقّقين وقد عرفت حاله سلمنا انّه معنى آخر لكن لا نسلّم انّ ذلك المعنى يوجد في إيجاد غير من يتأتى منه اللذة والبهجة مع انّه أيضاً لا يخلو عن تأمّل .

فإن قلت : وقد سبق أيضاً انّ الفعل لا يمكن أن يكون كمالاً للفاعل .

قلت : لا يلزم أن يقال : انّ أصل الفعل كمال بل ان يكون ذاته بحيث انّه يفعل كذا كمال .

وليت شعري ، كيف يمكن أن يحكم مثل عقولنا بالضرورة أو بالبرهان أن ايجاد عوالم من اليواقيت واللآلىء فضلاً عن الخزف والأحجار حسن أو واجب منه تعالى وما قالوا انّ الجواد هو الذي يفيض الجود من غير عوض ولا غرض ان أرادوا بالجود ما يعم إيجاد مثل هذه الأمور أيضاً فنطالبهم بالبيان انّ الجود الذي يطلق عليه تعالى بهذا المعنى وهو صفة كمال وان لم يريدوا ذلك فلا ينفعهم في هذا المرام وان كان بمعنى آخر فليبين حتى ينظر فيه ولعل الحقّ ان لا يخوض أحد في هذا الباب ولا يحيل لمية إيجاده تعالى لهذه الأمور إلى مثل هذه الوجوه بل يرد علمه إلى الله تعالى ورسوله وأهل بيته عليهم السلام وكان التكلّم في القضاء والقدر الذي وقع النهي عنه في الشريعة

المحمدية صلّى الله عليه وآله عبارة عن مثل هذه المباحث والله تعالى أعلم بحقيقة أفعاله.

قال الشارح : وذلك مثل خلق النار فإنّ النار لا تفضل فضيلتها....[1]

لأحد أن يقول أن النار لا يلزمها أن يؤذي ويولم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية إذ يمكن أن يجعلها الله عليها برداً كما جعلها على إبراهيم على نبيّنا وعليه السلام والقول بانّه أيضاً شر من حيث ازالة خاصية النار ضعيف جداً لأن كون مثل هذا شراً ممّا لا محصّل له وسيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله وعلى تقدير كونه شراً لا شكّ انّه انقص من احراق جسم الحيوان وثوب الصالح الفقير فلم لا يؤثر هذا الشر على ذلك ولا يمكن الاجتراء على أن يقال لعله لا يمكن في جميع الموادّ ومنع إحراق النار ما يلاقيه من الأجسام الحيوانية وثياب الصالحين بل كان له شرط يتحقق في بعض المواد إلّا أن يقال : المنع في جميع الموارد كانّه يوجب مفسدة أفسد من مفسدة عدم المنع ، والحاصل أنّ مصبّ الحكماء ها هنا المنع لأنّهم في صدد دفع الشبهة التي في هذا المقام من انّه كيف صدر عن الخير المحض الشرور التي نراها في هذا العالم وحاصل الجواب انّه لعل أن يكون هذه الشرور لازمة للوجود ويكفيهم الاحتمال والتجويز.

فإن قلت: فعلى هذا يجوز أن يقال انّ الايجاد لعلّه كان يلزمه شر كثير غالب فكيف يمكنهم نفي وقوع الشر الكثير.

قلت : هم يقولون ان الإيجاد لو كان في الواقع بحيث كان يلزمه شرّ كثير

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣١٩.

لما صدر منه تعالى لأنّه فاعل بالاختيار وقادر على ما يشاء فما كان يلزمه أن يوجد شيئاً حتى يصدر شرّ كثير غالباً أما إذا كان يلزمه شر قليل فلا بأس بان يصدر منه بل يجب لأنّ الأمر مردّد بين أن لا يوجد شيئاً وهو ترك الخير الكثير أو يوجد وهو فعل الشرّ القليل وإيثار الثاني على الأول أولى بل يجب فلذا اختاره الله تعالى .

فإن قلت : يمكن أن يوجد الخير المحض ولا يوجد ما فيه شر .

قلت : ما فيه شرّ لعل خيريته غالبة فترك إيجاد ترك للخير الكثير لأجل الشر القليل وهذا هو الذي يظهر من كلام الشيخ ويمكن أيضاً أن يقال انّ ذلك الشيء وان لم يكن خيريته غالبة لكن يمكن أن يكون لازماً للامور التي ليس فيها شر أصلاً إلّا من جهة هذا اللزوم أو فيها شر لكن شر قليل بالنسبة إلى خيرها بحيث لا يعارض شرّه وشر لازمه خيرهما وحينئذٍ أيضاً ترك هذا الأمر يؤدي إلى الأمر المذكور والحاصل ان اللازم أن يكون مجموع الموجودات من حيث المجموع خيره غالباً على شرّه لكن بشرط أن يكون ما فيه شر إما خيره غالباً على شره أو كان لازماً لما خيره كذلك بالحيثية المذكورة إذ لو لم يكن كذلك بل كان شرّه امّا مساوياً لخيره أو غالباً عليه ولم يكن لازماً لما ذكرنا فلا بدّ أن لا يوجد وان فرض انّ شرّه منضمّاً إلى الشرور الأخرى التي في العالم أقل من الخيرات التي فيه فتدبر .

قال المحاكم : ولا شكّ أنّ فيه خلع صور واكتساء صور.[1]

كون مثل هذا شراً محل نظر خصوصاً إذا اكتسى صورة أُخرى أشرف .

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣١٩.

قال المحاكم: فالصواب أن يقال: أمّا تأذي حركات الحيوانات....[1]

لا يخفى أن الظاهر من كلام الشيخ انّ مراده انّ أحوال الأجسام الحيوانية وأحوال النار معاً في الحركات والسكنات يؤدي إلى اجتماعات ومصاكات مؤدية لا أن كلّ واحد من الاحوالين يؤدي إليها والمعنى حينئذٍ انّ الأجسام الحيوانية يلزمها حركات وسكنات في العالم وكذلك النار مثلاً فقد يتفق أن يجتمعا في أثناء حركتهما أو سكونهما أو حركة أحديهما وسكون الأُخرى ويحصل التأذي والألم وهو توجيه ظاهر خال عن التكلّف كما لا يخفى.

قال المحاكم: وأمّا تأذي حركات مثل النار وسكناتها وهو الحارّ الغريب....[2]

هذا تكلّف بعيد لا حاجة إليه بل ليس مراد الشيخ إلّا ما ذكرنا من انّ النار ومثلها كالماء وغيره قد يتفق في اثناء سكونها أو حركتها إمّا قسراً أو طبعاً أن يلاقيها جسم حيوان ساكن أو متحرك، وليت شعري لايّ شيء ذهب هذا المذهب البعيد.

قال الشيخ: وذلك في أشخاص أقلّ من أشخاص السالمين.[3]

قد عرفت أنّه على طريقتهم إذا لم يكن تلك الأشخاص أقل من أشخاص السالمين ولا الأوقات أقل من أوقات السلامة لكان أيضاً جائزاً إذ كان تلك الشرور أقل بالنسبة إلى الخيرات التي في العالم لكن لما كان الأمر كذلك وكان

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٢٠.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٢٠.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣١٩.

أيضاً هذا يصير ما هم بصدد بيانه وتوضيحه أقرب وأظهر فلهذا أخذه الشيخ وأدخله في البيان فافهم.

قال الشارح: كفقدان كلّ شيء ما من شأنه أن يكون له مثل الموت والفقر والجهل.[1]

هذا حد الكمال وضعه موضعه وسيتعرّض الإمام في النمط الآتي على هذا الحد: «إن كان المراد من قولكم «من شأنه أن يكون له» أي يمكن الاتصاف به لزم أن يكون الجهل والاخلاق الرديئة كمالات لأنها صفات يمكن اتصاف النفس بها وان كان أمراً آخر فاذكروه لينظر فيه»[2] ويبحث الشارح ثمة انّ المراد انّه يناسبه ويُصلحه ويليق به.

وأنت خبير بانّ المناسبة والمصلحة واللياقة في بعض أحوال العقلاء كأنّها يحكم به العقل كالعلم والفقه ونحوهما وأما في غير ذوي العقول كما يدعونه في جميع الأشياء ويقولون انّ الوجود كمال في جميع الأشياء وان يصح الثمرة كمال لها فالحكم به مشكل، إذ لا نعلم مناسبة ومصلحة ولياقة لوجود اللون ويصحّ الثمرة مع قطع النظر عن مقايسته إلى الانسان وإدراكه لهما سلّمنا المناسبة واللياقة لكن لا نسلّم كون وجدان مثل هذه المناسبات خيراً وفقدانه شراً مثلاً، إذا لم يكن الغيرة موجودة كان شراً وإذا لم يدرك الغير كان شرّاً هذا مع قطع النظر عن نفعه ومصلحته للانسان إذ هو أمر آخر.

ولو قيل: انّا نسميهما بالخير والشر فلا نزاع في الاصطلاح لكن المراد انّ

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٢٠.

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ٨٩، الفصل الثالث من النمط الثامن.

مثل هذا الخير لا نسلّم انّه يحسن أو يجب أن يراعيه الحكيم الخير في الايـجاد مثلاً يجب أو يحسن أن يوجد كلّ شيء يمكن أن يوجد ويكون منع الوجود عنه بخلاً وافاضته عليه جوداً على ما يدعونه وبالجملة للكلام في هذا المقام مجال واسع .

قال الشارح : وكذلك الآلام فإنّها ليست بشرور من حيث هي إدراكات للأمور.[1]

فيه بحث مشهور وان الالم وهو ادراك المنافي لم لا يجوز ان يكون شراً وان كان مطلق الادراك ليس شراً بل الظاهر انّ الامر ليس كذلك إذ ليس شرية ألم القطع مجرّد فقدان العضو إذ العضو الحذر إذا قطع كان يتحقّق هذا الفقدان مع انّه ليس فيه الشرية التي في قطعه إذا لم يكن حذراً فظهر انّ الادراك شر .

فإن قلت : لعله لم يكن الادراك شراً بل كان مقارنة أمر عدمي غير فقدان العضو وغير الحاصل في صورة الحذر كان هو شراً .

قلت : الاحتمال في مقام الاستدلال غير نافع هذا .

ثمّ انّه كما أمكن منع قولهم ان ليس الوجود شراً كما عرفت أمكن أيضاً منع قولهم العدم ليس خيراً كما هو الظاهر من كلامهم ، إذ يجوز أن يكون عدم أمر مناسباً لشيء ولا يعابه كما ان سلب الشريك لائق بجنابه سبحانه فافهم .

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣٢١ .

قال المحاكم : أو نقول عدم كمال لموجود.[١]

الظاهر من عبارة الشارح ان قوله : «الشر في ماهيته عدم وجود أو عدم كمال الموجود»[٢] تعريف واحد للشر لا تعريفان والمحاكم جعلهما تعريفين وطريق الشارح أظهر كما لا يخفى.

قال الشارح : فالشرور أُمور إضافية.[٣]

لا يخفى انّ هذا لا يتفرّع على ما ذكره قبل الخوض في المطلوب من تحقيق ماهية الشر وحمله على التعقيب بعيد وكان الأولى أن يذكر هذا بعد شرح كلام الشيخ وتقرير مرامه فافهم.

قال الشارح : ووقوع التقاوم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته.[٤]

قد مرّ انّ المطلوب ليس بمتوقف على هذا، بل أقلية الشارح بالنسبة إلى الكل كافية فيه لكن على هذا يصير أوضح وأقرب.

قال الشارح : فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول.[٥]

اعلم ان الإمام قال بعد هذا المقال : «وللفلاسفة أن يقولوا : ان غرضنا من هذا البحث أمران : أحدهما : ان نعلم ان مخلوقات الله تعالى من أي الأقسام

---

(١) «المحاكمات» المطبوعة في هامش «شرح الإشارات» الطبعة الحجرية، ص ١٩٨ وقد ضرب عليها الخط، وأمّا في الطبعة الحروفية الوزيرية، طبعة «دفتر نشر كتاب» فليست هذه العبارة.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٢١.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٢١.

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٢١.

(٥) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٢٣.

الخمسة المذكورة أي المقصور أن نعلم انّ المخلوقات خيرات محضة أو شرور محضة أو ممتزجة والثاني انّ عندنا ان علم الله تعالى بالنظام الأكمل علّة لوجود ذلك النظام فيثبت انّ النظام الأكمل كيف هو حتى عرفنا انّ ذلك داخل في الوجود»[1] انتهى.

وفي الأمرين بحث:

أمّا الأول: فلأنّه على ما ذكره من ان الفلاسفة لم يقولوا بالاختيار ولا بالحسن والقبح العقليين[2] كيف يتأتى منهم أن يثبتوا انّ مخلوقات الله تعالى من القسم الأول والثاني من الأقسام الخمسة المذكورة أي ما لا شرّ فيه أصلاً وما خيره غالب على شرّه على ما ادّعوه، إذ على هذا يجوز أن يكون من الأقسام الباقية أيضاً، غاية الأمر أن يسلم انّ الوجود خير فلا يمكن أن يكون موجود يكون شراً محضاً فبطل واحد من تلك الأقسام لكن القسمان الآخران باقيان بحالهما.

وأمّا الثاني: فلأنّ اثبات كون علمه تعالى بالنظام الأكمل علة لوجود ذلك النظام انّما هو بعد اثبات انّه لا يمكن أن يصدر منه الشر المحض أو الشر الغالب والمساوي، إذ ظاهر انّه قبل ذلك لا سبيل إلى اثبات ان علمه تعالى بالنظام الأكمل علة لوجود ذلك النظام بل يجوز معاذ الله عند العقل أن يكون علمه تعالى بالنظام الغير الأكمل علة لوجود ذلك النظام كما لا يخفى إلّا أن يقال لعلهم

---

(١) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ٧٩.

(٢) في هامش «ث»: كان الإمام حمل كلامهم على أنّا استقرينا الموجودات وفتشنا عمّا فيها من الخيرات والشرور فما وجدنا فيها سوى القسمين لا أنّه يجب أن يكون كذلك حتى يرد ما أورد طاب ثراه فتأمّل. آقا جمال رحمه الله تعالى.

تمسّكوا بانّ ذاته تعالى أكمل فلا بدّ أن يكون فعله أيضاً كذلك ، فعلمه بـالنظام الأكمل واسطة في صدور ذلك النظام وهو كما ترى .

قال المحشّي : لكن نفوه في المعنى لأنّهم قالوا : إنّه فاعل مختار .[1]

فيه بحث لأنّ الاختيار الذي قال به الفلاسفة ليس مجرّد انّه ان شاء فـعل وان لم يشأ لم يفعل وان كانت المشيئة مقتضى ذاته تعالى بذاته بل هـو مـذهب الاشاعرة ، غاية الأمر ان يقال : ان الاشاعرة لم يقولوا بانّ المشيئة واجبة الصدور بالنسبة إلى ذاته تعالى بذاته ، بل قد يصدر وقد لا يصدر والفلاسفة قالوا بوجوبها ولا يرتاب من له أدنى قدم في الحكمة ان الفرق بين مذهب الاشاعرة والفلاسفة ليس بمجرّد هذا بل الحكيم لا يقول بانّ الفاعل المختار ارادته من ذاته بـذاتـه سواء كان على سبيل الإيجاب أو لا ، إذ لو لم يكن على سبيل الإيجاب فهو بعينه مذهب الاشاعرة القائلين بانّ الفاعل المختار يرجح أحـد مـقدوريه مـن دون مرجح وظاهر انّ الحكيم لا يوافق الاشاعرة في هذا المعنى ولو كان على سبيل الايجاب فهو بعينه الايجاب وانّما اسمه الاختيار فقط على ما حسبه المحشّي ، إذ ظاهر ان توسط الارادة التي هي أيضاً من مقتضيات الذات بذاتـه لا يـؤثر فـي خروج مثل هذا الفعل عن أن يكون مثل أفعال الطبائع بل هم يقولون كـما قـال المعتزلة انّ الفاعل المختار لا بدّ أن يرجح أحد مقدوريه لشيء دون ذاته ودون الارادة الناشئة من ذاته بذاته على ما يقوله الاشاعرة من العلم بالمصلحة الخيرية ونحوهما والحاصل انّه لا بدّ من أمر ملحوظ للفاعل كائن في طرف الفعل حتى انّه لو كان ذلك الأمر الملحوظ في طرف التركِ لاختار التـرك ولم يـفعل الفـعل ومثل هذا ليس إيجاباً وان كان ملاحظة الأمر المذكور لازمة للذات وكان الفعل

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٧.

بعد تلك الملاحظة لازماً وهـذا مـا يـقولون انّ الوجـوب بـالاختيار لا يـنافي الاختيار .

وبالجملة الفرق بين الايجاب والاختيار على رأي الحكماء والمعتزلة ان في الاختيار يكون أمر ملحوظ للفاعل في طرف الفعل وبـاعثاً له عـلى الفـعل بحيث لو كان هذا الأمر ملحوظاً في طرف الترك لتـرك الفـعل ومـا فـعله وفـي الايجاب لا يكون كذلك وان اشتركا في وجوب صدور الفعل فيهما عن الفاعل وان كان من مجرّد ذاته لكن في الاختيار وباعتبار ملاحظة هذا الأمر سواء كانت عين ذاته أو غيرهما وفي الايجاب لا باعتبارها .

نعم ، الاشاعرة لا يقولون بالوجوب أصلاً ولا بـانّه لا بـدّ مـن مـلاحظة الأمر المذكور بل ان الفاعل يرجح أحد طرفي مقدوره لا لأمر عـايد إلى الفـعل بل لذاته فقط . ولا يخفى انّ هذا الفرق الذي ذكـرنا بـين الوجـوب والاخـتيار فرق معقول جلي وان اشتراكهما في الوجوب لا يقدح في شـيء أصـلاً بـل انّ ذلك الوجوب الذي قلنا في الاختيار يؤكد الاخـتيار ويـحققه كـما قـالوا بـناء على انّه إذا لم يكن ذلك الوجوب ولم يكن ذلك الفعل بـحيث إذا شـاء الفـاعل باعتبار علمه ومصلحته ونـفعه وجب أن يـوجد ويـتحقّق فكـانّ الفـاعل ليـس بمتمكّن في إيجاد ذلك الفعل بل الفعل عند نفسه وباختياره إذا شـاء يأتـي وإذا شاء لم يأت .

وقد ظهر أيضاً بما قرّرنا انّ المعنى الذي يقول به الاشاعرة في الاخـتيار أقرب إلى الايجاب من المعنى الذي قاله الفلاسفة والمعتزلة . إذ في كل[1] منهما

---

(١) في هامش «هـ» : أي الفعل والترك .

يكون الذات كافية في الصدور فتأمّل.[١]

وإذ قد عرفت حقيقة الحال تبيّن لك فساد ما ذكره المحشّي إذ الفاعل على المختار بهذا المعنى الذي قرّرنا انّه معتقد الحكماء والمعتزلة لا شكّ انّه يصحّ ان يسأل عن أفعاله بلم ولا يصحّ أن يقال في الجواب انّه شاء والمشيئة مقتضى ذاته فيقطع السؤال بل لا بدّ أن يقال انّه شاء لانّه رأي مصلحة فيه وعلى هذا يتم الكلام في مقابلة الإمام إذ كان حاصل إيراده ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار فلم يصحّ أن يقال انّه لِمَ فعل هذا دون ذلك لأنّ جوابه هو انّه انّما وجدت هذه الأفعال عنه لأنّ ذاته كانت موجبة لها لذاته تعالى وكان يستحيل في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت الأفعال خيرات محضة أو شرور محضة. وإذ قد بيّنا انّه يجوز هذا السؤال على رأيهم اندفع هذا السؤال وبطل ما قاله المحشّي في جواب المحاكم كما لا يخفى.

فإن قلت: صحّه السؤال لا يكفي في المقام إذ في صورة الإيجاب أيضاً يمكن السؤال ويجاب بانّه من الذات.

قلت: المراد انّه يصحّ هاهنا سؤال يصحّ أن يترتّب على جوابه مدح وثناء ولوم وتثريب كما يشهد به العقل السليم لا مجرّد صحّة السؤال والحاصل انّ في مثل هذه الصورة نجد من أنفسنا صحة الحكم بانّ الفعل الكذائي حسن والآخر قبيح وان كان الوجوب متحقّقاً بخلاف صورة الايجاب وكذا يمكننا ان نحكم بانّ الفاعل الكذائي كيف يجب أن يكون فعله مثلاً ويحكم بانّ الفاعل الذي له كمال العلم والقدرة والغناء والحكمة لا يصحّ منه أن يفعل الظلم مثلاً ويمتنع منه وأمّا

---

(١) في هامش «هـ»: وجه التأمّل أنّه بمجرّد هذا لا يلزم إلّا قريبية المدعى. منه رحمه الله.

إذا كان الفعل على سبيل الايجاب من دون توسّط علم وقصد وإرادة فلا يمكننا الحكم بانّ الله تعالى مثلاً لا يمكن أن يصدر منه الظلم والشر تعالى عن ذلك إذ يجوّز العقل على هذا التقدير أن يكون ذاته تعالى معاذ الله موجباً لذلك وهذا هو الفرق المفيد في مقامنا هذا فتأمّل فانّ المقام لغموضه حقيق بالتأمّل فتأمّل.[١]

قال المحشّي: بل هذا مقتضى ذاته فينقطع السؤال.[٢]

قد عرفت حقيقة الحال وجلية المقال.

قال المحشّي: وأمّا عند المتكلمين اللذين فسّروا الاختيار.[٣]

فيه انّ المعتزلة من المتكلمين يوافقون الحكماء في معنى الاختيار ولا فرق بينهما أصلاً فيبقى المخالف منهم للحكماء في هذا المعنى الاشاعرة وهم لما قالوا بانّ الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه لا لأمر لم يصحّ أن يقال معهم انّ الله تعالى لما أمكنه الترك فكان أولى بالنسبة إلى المعلولات فلم اختار الفعل، نعم هذا السؤال انّما يصحّ على رأي الحكماء والمعتزلة على ما قرّرنا وأوضحنا فظهر انّ الأمر على عكس ما قاله المحشّي في هذا المقام والجواب انّ المراد انّه يصحّ السؤال على رأيهم في تفسير القدرة فقط ولا يقدح فيه انّ رأيهم انّ الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه لا لأمر فلا يصحّ السؤال، إذ لا يلزم أن يبتنى الكلام

---

(١) في هامش «هـ»: إشارة إلى أنّه يحكم العقل قطعاً بامتناع صدور الظلم والشرّ عن مثل ذاته تعالى، وهذا كاف في مقامنا هذا وإن فرض أنّه يشكل الحكم بصحة استحقاق المدح والذم على الفعل مع كونه واجباً على ما سيجيء من المحشّي. منه رحمه الله.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٧.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٧.

على هذا الرأي فافهم.

قال المحاكم: انّما النزاع في المعنى الأخير.[١]

الظاهر أنّ الحكماء أيضاً قائلون بالحسن والقبح بهذا المعنى كما يقوله المعتزلة وهو الحق وعلى هذا فجواب الإمام ظاهر ولا يحتاج إلى ارتكاب الجواب الذي ذكره المحاكم مع ما فيه والعجب انّ المحاكم قال في النمط السادس انّ الحكماء قائلون بهذه المعاني الثلاثة كلّها للحسن والقبح واسند إلى الشارح أيضاً أن زعم أنّ الحكماء يقولون بها جميعاً وهاهنا نسيه وتكلم بخلافه إلّا أن يحمل كلامه على انّه تنزّل عن هذه المرتبة من الكلام لكنه تكلّف بعيد، لا يقال: لعل مراده بقوله: «انّما النزاع في المعنى الأخير» ان نزاع الاشاعرة والمعتزلة لا الحكماء والمعتزلة إذ على هذا يصير التعرّض لعدم النزاع في الأولين والنزاع في الثالث لغواً في الجواب وأيضاً لا يناسب حينئذٍ في توجيه السؤال الذي ذكره لإيراد لفظة النقض والكمال كما لا يخفى.

قال المحاكم: فيتجه أن يقال: الله تعالى كامل بالذات.[٢]

إن أراد ان فعله المصدري لا بدّ أن يكون كاملاً ففيه ان الكمال والفعل يرجع إلى الحسن والقبح بالمعنى الأخير الذي ذكر انّه متنازع فيه بين الحكماء والمعتزلة ومع قطع النظر عن ذلك لا نسلّم ان فعل الكامل لا بدّ أن يكون كاملاً على ما ذكره المحشّي وكذا يرد المنع الأخير ان أراد الحاصل بالمصدر وسيجيء في هذا المنع كلام وأيضاً يرد على الوجهين انّ هذا هو الأمر الثاني الذي ذكره

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٢٣.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٢٣.

الإمام في توجيه كلام الحكماء على ما قلنا سابقاً ووجهناه بما وجّهنا فلا وجه لجعله جواباً عن كلامه .

غاية الأمر انّ المحاكم حمل الكلام على السؤال بأنّه كيف صدر عن الكامل الناقص والجواب عنه والإمام أخذ كون النظام كاملاً مسلماً بناء على كمال ناظمه وحمل الكلام على انّ النظام الكامل كيف هو ومجرّد هذا غير نافع في المقام وهاهنا كلام آخر سيجيء ان شاء الله .

قال المحشّي : أقول : للإمام أن يقول هذه المقدّمة مقدّمة خطابية .[1]

فيه بحث إذ على تقدير أن يكون الفاعل مختاراً كما فرضه المحاكم وكان فعله ناشئاً من العلم والقصد وكان قادراً على جميع الأشياء وكان مع ذلك كاملاً لا نقص فيه أصلاً فلا شكّ انّ العقل يحكم ضرورة انّ فعله لا يمكن أن يكون شراً وناقصاً سواء قلنا انّ الشر والنقص في الفعل هو القبح بالمعنى الثالث أو لا ، وإنكاره مكابرة ، نعم على تقدير الإيجاب هذه المقدّمة خطابية غير مسموعة في المقام البرهاني وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق أيضاً .

وبما قرّرنا اندفع المنع الذي ذكرنا في الحاشية السابقة وظهر الفرق أيضاً بين الأمر الثاني الذي نقلنا عن الإمام بالتوجيه الذي وجهنا به وبين ما ذكره المحاكم إذ المحاكم يدعي هذه المقدّمة بعد أن قرّر انّ الله تعالى مختار عند

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٧ ، وفي هامش «ث» : الظاهر أنّ هذه الدعوى إنّما يتّجه على القول بالحسن والقبح العقليين بالمعنى المتنازع فيه إذ مع إنكاره إذا كان إيجاد الكامل والناقص في مرتبة واحدة لا يحكم العقل بحسن أحدهما وقبح الآخر فلا سبيل للعقل إلى الحكم بأنّ فعل القادر المختار لا يكون شراً وناقصاً إلّا على سبيل الخطابة وبعد جعله خطابياً يمكن هذا الادعاء في صورة الإيجاب أيضاً كما فعل المحشّي في الحاشية الآتية ، فتأمّل . آقا جمال رحمه الله تعالى .

الحكماء والإمام يدعيها بعد أن وضع انّه تعالى موجب عندهم وقد عرفت انّ في صورة الاختيار هذه المقدّمة ضرورية وفي صورة الايجاب خطابية فالفرق بين الكلامين بيّن ، نعم يبقى على المحاكم مجرّد ما ذكرنا انّ هذا الكمال الذي يدعى في الفعل ليس إلّا الحسن بالمعنى الثالث الذي ذكر انّه متنازع فيه كما لا يخفى ، وأمّا الشارح فكلامه سالم عن هذه الخدشة أيضاً لأنّه لم يقل بانّ الحُسن والقبح بالمعنى الثالث متنازع فيه بين الحكماء والمعتزلة والمحاكم لو لم ينس ما سبق منه وكان بين الكلام لما كان في كلامه غبار أصلاً .

واعلم انّه سيجيء عن قريب من الشيخ ما ظاهره انكار الحُسن والقبح العقليين وعلى هذا يكون كلام المحاكم هاهنا موافقاً للواقع بخلاف كلامه السابق لكن سنأوّل كلام الشيخ بحيث يمكن أن يجمع مع القول بهما .

ثمّ لا يخفى انّ كلام الشارح وان أمكن حمله على ما ذكره المحاكم لكن الظاهر من سوقه انّه ليس منظوره ذلك ، بل بناء كلامه على انّ الشرّ لا يمكن صدوره عن الخيّر بالذات سواء كان مختاراً أو موجباً وسواء قلنا بالحُسن والقبح العقليين أو لا وهو كما ترى .

قال المحشّي : بل الوجه في توجيه الاشكال ما صوّرناه.[1]

قد عرفت انّ توجيه الاشكال على ما صوره المحاكم ليس ما فهمه المحشّي وأورد عليه أنّه خطابي بل ما ذكرنا الذي هو برهاني وهو وما ذكره صورة المحشّي متقاربان كما لا يخفى .

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٨.

قال المحشّي : وهو موقوف على كونه تعالى فاعلاً مختاراً.[١]

قد ظهر انّه لا توقف لتوجيه الاشكال على الوجه البرهاني على كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالمعنى الذي ذهب إليه الحكماء أيضاً كما عرفت مشروحاً .

قال المحشّي : وعلى كون أفعاله تعالى متّصفة بالحسن العقلي.[٢]

ان أراد انّه يتوقف على كون أفعاله تعالى متّصفة بالحسن والقبح بالمعنى الثالث فقد عرفت انّه ليس كذلك بل اتصافها بالمعنى الثاني أيضاً كاف كما اشرنا إليه وان اراد انّه يتوقّف على الحسن والقبح العقلي وان كان بالمعنى الثاني فقد أخذه المحاكم وذكر انّه معتقد الحكماء وبنى الكلام عليه ، نعم يرد عليه ما مرّ غير مرّة انّ الظاهر انّه لا فرق بين المعنى الثاني والثالث في الأفعال وعلى تقدير الفرق الظاهر انّ الحكماء قائلون بالمعنى الثالث أيضاً كما ادّعاه المحاكم سابقاً فكان الصواب هاهنا أيضاً أن يجري الكلام على وفق ما سبق فافهم .

قال المحشّي : أقول : ليس كذلك بل الشارح سلك طريقاً آخر لتوجيه كلام الشيخ.[٣]

هذا ليس بشيء لأنّ هذه الطريقة خطابية كما اعترف به المحشّي أيضاً والطريق الذي حمل المحاكم كلام الشارح عليه برهاني على ما قرّرنا وهو متوقف على المنعين جميعاً بالضرورة كما ذكره المحاكم ولا شكّ ان حمله على الطريق البرهاني أولى وان كان متوقفاً على المنعين جميعاً ، إذ وجه الاعتذار عن

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٨.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٨.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٨.

ترك أحدهما ظاهر كما بيّن المحاكم ، لكن قد عرفت انّ الظاهر من سوق كلام الشارح رحمه الله انّ مراده ليس ما ذكره المحاكم وعلى أي وجه كان حمله على ما ذكره المحاكم أولى من حمله على ما ذكره المحشّي فافهم .

قال المحشّي : بل انّ الفلاسفة لما بحثوا عن أفعاله تعالى.[1]

فيه بحث ، لأنّه إن أراد الفلاسفة لمّا بحثوا عن أفعاله تعالى ووجدوا فيها شروراً أرادوا أن يبحثوا انّ الشر الذي في الممكنات من أي نحو كان بدون ان يأخذوا انّه تعالى خير محض لا يمكن أن يصدر منه الشر ففيه انّه يصير بعينه ما ذكره الإمام من الأمر الأول من الأمرين المذكورين سابقاً فلا وجه لجعله الشارح جواباً عن كلامه من عند نفسه وأيضاً يرد عليه ما أوردنا عليه سابقاً من انّه لا يتمّ كلامهم حينئذٍ انّه ليس في أفعاله تعالى ما هو محض الشر أو ما يكون شرّه غالباً أو مساوياً كما بينا وان أراد انّهم يبحثون عن كيفية صدور الشر مع أخذ المقدّمة المذكورة كما يشعر به قوله مع انّه كان خيراً بالذات ففيه انّه حينئذٍ جواب سؤال البتة ولا فرق بينه وبين الوجه الثاني الذي ذكره ولا يجدي في الفرق انّا لا نأخذه جواب سؤال بل نجعله تحقيقاً في المقام ، إذ ليس هذا الفرق إلّا بمجرّد التسمية والاعتبار وإلّا ففي الحقيقة لا فرق أصلاً كما لا يخفى .

قال المحشّي : وكان المراد أنّه يتوجّه هاهنا سؤال وإن كان خطابياً .[2]

فيه نظر ، امّا أولاً فلأنّه حينئذٍ يصير الأمر الثاني الذي نقلنا من الإمام بعينه كما ظهر ممّا سبق في رجوع كلام المحاكم إليه فلا يتّجه إيراده في مقابلته ولا

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٩.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٩.

يخفى انّ الوجه الذي دفعنا به هذا الإيراد عن المحاكم لا يجري هاهنا وأمّا ثانياً فلأنّه بعينه ما حمل كلام المحاكم عليه فلم ردّ هذا الوجه على المحاكم بأنّه خطابي لا برهاني واستحسنه من الشارح رحمه الله.

نعم، بعد ما كان هذا الطريق مستحسناً وما كان فيه محذور، انّما يرد على المحاكم أن يقال انّه ليس موقوفاً على منع المقدّمتين جميعاً بل ولا على واحدة منهما فحكم المحاكم بالتوقف ليس بصواب لا أن يرد على المحاكم بالخطابة ثم يقبل من الشارح وكأنّه رجع عن كلامه السابق وبنى الكلام على انّ الخطابية أيضاً كافية في المقام بناء على انّ المقصود جواب السؤال ولا ضير في أن يكون السؤال خطابياً إذ لا يقدح في مرتبة الحكيم أن يتعرّض لجواب سؤال يكون مبيناً على الخطابة بل هو من باب الاستظهار والاعتماد، نعم لا يصحّ أن يكون مقدّمات براهينه خطابية وعلى هذا يصحّ أن يكون مقصود الشيخ دفع هذا السؤال الخطابي بوجه آخر غير انّه خطابي لا يرد في المقامات البراهنية لكن أشار إلى انّه حينئذٍ لا يتوقّف على منع المقدّمتين بقوله: «ولا يخفى أن شيئاً»[1] ليظهر منه ان ما ذكره المحاكم وان كان يمكن دفع الايراد السابق عنه لكنه يرد عليه ايراد آخر فافهم.

قال المحاكم: وكل وجود خير في نفسه وليس في الوجود شر أصلاً.[2]

قد عرفت ان الالم وجود وليس خيراً في نفسه وأيضاً وجود ما ليس بمدرك لا يظهر لعقولنا انّه خير ينبغي إذ يجب افاضته عن الله تعالى الذي هو الجواد المطلق وانّه إذا لم يفض عليه الوجود مع إمكان وجوده كان بخيلاً على ما

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٩.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٢٥.

يدعونه، نعم لا ينكر انّه يجوز أن يكون في مطلق الوجود معنى لا ندركه ويكون إيجاد كل شيء كان من قبيل الجمادات فيه جود وخيرية باعتبار انّه إيجاد شيء فقط وإلّا فلا شكّ انّ في كل إيجاد منه تعالى حكمة سابغة ومصلحة بالغة لكن الكلام في انّ مجرّد إفاضة الوجود من حيث هي افاضة الوجود هل هي خير وجود أم لا والمدّعى ان عقلنا لا يصل إلى خيريتها مطلقاً وكان لا ينكرها أيضاً بل الطرفان عندنا على الاحتمال لكن يجزم قطعاً انّ في أفعاله تعالى جميعاً خيرية وحسناً وجوداً سواء كان من جهة إفاضة الوجود أو غيرها فتدبّر.

قال المحاكم: وماهيّة الشرّ العدم.[1]

قد ظهر ممّا ذكرنا أن في كون العدم مطلقاً أيضاً شراً تأمّل مثلاً سلب الشريك يمكن أن يكون خيراً وكذا عدم الجمادات لا نعلم وجه شرّيته ثمّ انهم إذا ادعوا انّ كل عدم شرّ لا يرد عليهم ذلك لكن الظاهر من كلامهم انّهم يدعون العكس الكلي أيضاً فافهم.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٢٦.

[الفصل الرابع والعشرون من النمط السابع]

قال الشيخ : ولعلّك تقول : إنّ أكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب...[1]

قد عرفت فيما سبق انّ كون الغالب على نوع الشرّ لا يقدح في مقصوده إذ اللازم على طريقتهم أن يكون جميع خيرات العالم غالباً على شروره ولا يلزم كون خيرات كل نوع أو كلّ شخص غالبة على شروره لكن الشيخ أراد أن يجري ذلك في النوع أيضاً تشديداً للأمر واحكاماً له وأيضاً نوع الانسان الذي هو أشرف أنواع الكائنات إذا ثبت انّ الغالب عليه الشر فيصير مظنّة انّه يجوز أن يغلب الشر على جميع الممكنات بطريق الأولى فوجب أن ينفوا ذلك لئلّا يصير مظنّة لذلك الوهم فافهم.

قال المحاكم : فنقول : الكلام في الموجود الذي هو الشر.[2]

فيه نظر لأنّ الجهل البسيط الذي في الانسان إمّا لأجل نقصان غريزته عن اكتساب العلوم أو لحصول موانع منه أو لتقصيره في طلب العلم والأول كانّه شر على طريقتهم إذ خلق شيء بدون ان يعطي له ما يتوصّل به إلى كمالاته لعلهم يعدونه شراً منافياً للحكمة والخير والعذر بأنّه لعل المادة لا يطيع لقبول ذلك

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٢٥.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٢٦.

كالأصبع الزائدة والناقصة ليس بمسموع إذ على هذا يلزم تجويز أن يخلق الله جميع الخلائق ناقصة غير متمكنة من تحصيل كمالاتهم المطلوبة منهم باعتبار ان مادتهم لا يطبع للتمامية والظنّ أنّهم لا يجوزونه . نعم هذا العذر يقولون به في بعض المواد النادرة ويدرجونه في قاعدة الشر القليل اللازم للخير الكثير والثاني والثالث أيضاً يرجع امّا إلى مثل هذا أو إلى أُمور وجودية مستلزمة للشرور ، وبالجملة لا سداد فيما ذكره وأيضاً لا شكّ ان الغالب على أكثر الناس وجود الاخلاق الردية لا مجرّد عدم الاخلاق الفاضلة وانكاره مكابرة وظاهر انّها موجودات هي شرور وحينئذٍ لا يجري فيها هذا العذر الذي ذكره المحاكم .

والأولى أن يقال في الجواب عن غلبة الجهل البسيط والاخلاق الردية على ما يستنبط من كلام الشيخ في الفصل الآتي أنّها وان كانت شروراً وشقاوة إلّا أنّها لما لم يوجب العقاب الدائم والعذاب السرمد وينقطع عقاب صاحبها ويتخلص إلى سعة من رحمة الله تعالى دائمة فإذا قوبلت الشرور التي هي نفس هذه الأُمور وكذا العقاب المنقطع الحاصل منها بالسعادة الأبدية الحاصلة بعد ذلك العقاب كانت الغلبة للسعادة ولا يكون لهذه الشقاوة قدر في جنب تلك السعادة وأيضاً يمكن أن يقال الجهل البسيط وان كان شرّاً فاشياً لكن لا يلزم منه غلبة الشر على نوع الانسان إذ الخيرات فيه كثيرة وأقلها الوجود الشامل لجميع النوع وهذا الجهل الشامل لعله لا قابلة وحده فكيف مع الخيرات والكمالات الأُخرى التي يكون في هذه النشأة وان لم يأخذ حال النشأة الأُخرى فافهم .

[الفصل الخامس والعشرون من النمط السابع]

قال الشيخ : تنبيه : لا يقعنّ عندك أنّ السعادة في الآخرة نوع واحد.[1]

قال الإمام في تفسيره : «لما ذكر انّ الوسط في العقائد والاخلاق أعني النفوس الخالية منهما هو الغالب وحينئذٍ ربّما خطر ببال انسان انّ السبب للسعادة الآخروية ليس إلّا العلوم فالنفوس الخالية عنها لا يكون لها شيء من السعادات فيكون الغالب على النفوس أن يكون معطّلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق...»[2] إلى آخر ما قاله ولا يخفى انّ قوله : «يكون معطلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق» لا يصح على طريقهم لأنّهم يعتقدون أن الوجود خير والعدم شرّ ، نعم يصحّ على ما ذكرنا انّه ليس بمعلوم ان يكون كلّ وجود خيراً بل المعلوم انّ الوجود الذي له الادراك الذي يحصل له بسببه اللذّة والبهجة خير وأمّا ما سواه فليس بمعلوم وان كان يجوّزه العقل فالأولى على طريقتهم أن يقال مراد الشيخ بيان انّ سعادات هذا النوع كثيرة غير محصورة لا نسبة لها إلى الآلام والشقاوات التي له في هذه النشأة وفي النشأة الأُخرى اظهار لفضل الله تعالى وجوده الذي لا يعد ولا يحصى واستصغار للآلام الحاصلة في النشأتين التي في جنب النعم الغير المتناهية التي اعدت لاكثر هذا النوع فافهم .

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣٢٧.

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢ ، ص ٨٣.

قال المحشّي : فهذا كالتفسير للجهل.[1]

هذا مع انّه لا يخلو عن بعد لا يلائمه قول الشارح ان ما عداهما يقتضيان شقاوة منقطعة أو لا يقتضيان . إذ الظاهر على هذا إفراد الضمير في المواضع الثلاثة .

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٩.

[الفصل السادس والعشرون من النمط السابع]

قال الشيخ : أو لعلّك تقول : هلّا أمكن أن يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشرّ.(١)

يمكن تقرير الوهم بوجهين :

أحدهما : انّه هلّا يمكن أن يجعل القسم الثاني بحيث أن لا يكون ممّا يصدر عن الشر يعني أن يجعل النار بحيث لا يصدر عنها الاحراق أي لا يكون فعلها الاحراق ؟ والجواب حينئذٍ ان النار حينئذٍ لا تكون ناراً بل شيئاً آخر . إذ النار هي الجسم الذي يقتضي بطبعه الاحراق فلو لم يكن كذلك لم يكن ناراً وحينئذٍ يلزم امّا على طريقة الحكماء أن لا يوجد الله تعالى النار مع انّه ممكن وجوده وليس شرّه غالباً على خيره ولا مساوياً فيلزم البخل تعالى الله عنه . وأمّا لا على طريقتهم أن يفوت الغرض والمصلح التي يكون البتة في خلق النار وهو غير لائق بالحكمة وكلام الشيخ ظاهر الانطباق على هذا الوجه .

وثانيهما : أن يقال انّه هلّا يمكن أن يكون النار مثلاً بحالها من صدور الاحراق عنها لكن لا في مادة يكون شراً كجسم حيوان وثوب فقير بل في مادة يكون مصلحة كحرق الحطب مثلاً بان يمنعها الله تعالى من الاحراق عند ملاقاة

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٥٤ .

الحيوان مثلاً كما في قصّة إبراهيم على نبيّنا وعليه السلام والجواب حينئذٍ امّا أن يقال : لعله لا يمكن منعها عن فعلها سواء كان منعاً بالكليّة أو منعاً في الجملة وجواب الشيخ يمكن حمله عليه بان يقال : مراده انّ هذا الفعل لازم لها فلا يمكن صرفها عنه فلو فرض صرفها عنه فكان النار لم يكن ناراً ويفوت خلق النار وهذا الجواب كما ترى إذ لا يمكن الاجتراء على القول بانّ الله تعالى لا يمكنه منع النار عن الاحراق دائماً واما ان يقال يمكن أن يمنع الله تعالى النار عن فعلها دائماً إذا وصل إلى جسم حيوان أو ثوب فقير لكن لعلّه يمكن أن يفوت معه مصالح كثيرة زائدة على هذا الشر الحاصل من احراقها ويجوز أن يكون فوات تلك المصالح الكثيرة لازماً لهذا المنع بحيث لا يمكن أن يتحقّق هذا ولم يفت تلك المصالح حتى يقال انّه لم لا يمنع مع حفظ تلك المصالح بحالها . وبالجملة لا بدّ بالأخرة من القول بأنّ بعض الشرور لازم بحيث لا يمكن أن يتخلف عنه وجود بعض الموجودات وإلّا فلا ينقطع السؤال .

وقد بقي هاهنا أمران ينبغي التنبيه عليهما :

الأول : انّ تخصيص شرية النار بأحراق جسم الحيوان أو ثوب الفقير مثلاً على ما في كلامهم على طريقة الحكماء كأنّه على سبيل التمثيل وإلّا فالاحراق مطلقاً عندهم شرّ لأنّه ازالة الصورة موجود يكون هي كماله كصورة الحطب مثلاً وهي شرّ عندهم وحينئذٍ الإيراد المذكور على الوجه الثاني لا يحسن اجراؤه في النار ونحوها إذ لو فرض منعها عن الاحراق مطلقاً فلا يتحقّق حينئذٍ المصلحة المطلوبة عنها إلّا أن يقال هلّا يمكن أن يحصل من النار المصالح التي يكون الغرض من احراقها للاجسام بدون أن يحصل الاحراق وأجزاء هذا الايراد على هذا الوجه في غير النار مثل الحيّات والعقارب

أظهر بأن يقال لِمَ لا يمنعها عن لذع الحيوان عند ملاقاته لها وأما لا على طريقة الحكماء فيمكن حمل التخصيص على حقيقته إذ لا يظهر شرية في احراق نحو الحطب فافهم.

الثاني: انّ الشرية الحاصلة من النار من مطلق الاحراق على رأي الحكماء أو خصوص احراق الحيوان وثوب الفقير مثلاً لا على رأيهم يكون وقوعها من باب انّه يجوز وقوع الشرّ القليل الملازم للخير الكثير عند الحكماء فلا يجب عوض على الله تعالى للحيوان الذي أحرقه النار وهذا ممّا لا يقبله الطبع السليم والعقل المستقيم ولا يعتدل عليهما أن يحترق شخص انسان لاجل انتفاع اشخاص أُخرى أو لأجل انّه يوجد مركبات كثيرة إذ الوجود عندهم خير ويمكن أن يكون الخير الكثير الذي يقتضي لأجله هذا الشر القليل هو هذه الوجودات بل الصواب أن يقال على ما قاله المتكلّمون انّه يجب على الله تعالى أن يوصل العوض إلى ذلك الشخص بحيث يرضى.

فحينئذٍ محصل القول الحق في المقام أنّ الشرور التي في هذا العالم من النار مثلاً من الاشياء التي لا عقل لها متضمّنة لمصالح كثيرة لعلها لا يمكن حصول تلك المصالح بدونها وما يصل من هذه الشرور إلى الحيوان من الألم وفقد العضو والمال يعوّضه الله تعالى من عند نفسه. أمّا في هذه النشأة أو في الآخرة بقدر يحصل له الرضا وما ليس كذلك ان كان شيء كذلك على ما هو طريقة الحكماء من انّ الاحراق مطلقاً شرّ فلا يعلم انّ الحال فيه كيف يكون ولعل الظاهر ان لا يقتضي شيئاً إذ احتراق الحطب على تقدير كونه شراً أي شيء يتصوّر أن يكون في مقابله والله تعالى عالم بحقيقة الحال. وأمّا الشرور الحاصلة من المكلفين فإن كانت بالنسبة إلى حيوان فان كانت باذن

الله تعالى فيرجع إلى الشق الأول ويجب العوض عليه تعالى وهذا العوض الذي يذكره شامل لمثل أن يكون هذا الألم بحيث يستحقه المكلّف أو يدفع به ألماً زائداً يستحقه وان كانت بالنسبة إلى غيره ان كانت فظاهر انّه ليس على المكلّف شيء وأمّا انّ الله تعالى كيف صنعه فيها فليس بمعلوم والله تعالى أعلم.

[الفصل السابع والعشرون من النمط السابع]

قال الشارح: والشيخ أجاب عنه أولاً بجواب...[1]

فيه بحث لأنّ القول بانّ الافعال القبيحة يوجب الملكات الردية الراسخة وهي سبب للتألم والعذاب قول ليس عليه ضرورة ولا برهان وانّما هو مجرّد احتمال إلّا أن يقال: ليس غرضهم مجرّد الاحتمال.

بيانه: انّه يستشكل ويقال: ان العقاب ثبت بالشرع فكيف هو مع ثبوت القدر؟

فيقال في جوابه: انّه يمكن أن يكون العقاب من هذا القبيل لكن الظاهر ان ليس مرادهم انّ العقاب الثابت بالشرع كيف حاله بل يدعون انّ العقل يحكم بالعقاب وهو العقاب النفساني الذي من باب المرض وحينئذٍ يرد عليهم انّه كيف يعلم بالعقل العقاب وان الملكات التي يحصل من الافعال يكون مولمة لكن لا يحصل الادراك في الدنيا لاستغراق النفس بتدبير البدن بل ليس هذا كلّه إلّا مجرّد احتمال بلا دليل وبديهة نعم العقل يحكم بوجوب مكافاة وانتصار المظلوم من الظالم وظاهر انّ هذا لا يحصل من هذا الألم النفساني الذي من باب المرض بل لا بدّ أن يكون بوجه آخر كما لا يخفى.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٢٩.

قال المحاكم : توقف القول به على اثبات المعاد الجسماني.[١]

هذا ممّا لا دخل له في المقام.

قال المحاكم : لأنّ أفعاله تعالى منزهة عن الأغراض.[٢]

قد عرفت انّ كون أفعاله تعالى منزهة عن الغرض بـالمعنى الذي أراده لا ينافي أن يكون فعله تعالى لأجل شيء وحينئذٍ يصحّ السؤال بأنّ العقاب لماذا ؟

قال المحاكم : وإن كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظاهر.[٣]

فيه بحث لأنّ السؤال الذي أورده الشـيخ ليس إلّا انّ المـعصية إذا كـانت بالقدر وكانت واجبة فأي معنى للعقاب عليها وحينئذٍ فالقول في جـوابـه «بأن يرتكب العبد معصية فيعاقبه الله تعالى عليه» ليس بمستقيم أصلاً بل لا بـدّ مـن الجواب بطريق آخر. امّا بان يقال العقاب ليس من باب المجازاة للعمل بل مـن باب المرض اللازم منه تعالى، وهو الجواب الأول الذي ذكره الشيخ وهو انّـما يجري في النفساني فقط ولذا نقضه الشيخ به. وأمّا العقاب الخارجي فلا بدّ فيه من مسلك آخر وقد تمسّك الشيخ في دفع السؤال فيه بالوجه الذي ذكره فظهر انّه لا يلزم أن يقال انّه يرد السؤال بوجه آخر وهو أنّ الله تعالى كيف يصدر منه الشر ؟ وجواب الشيخ انّما هو في مقابلة السـؤال الذي أورده أولاً والذي ذكره المحاكم لا يصلح جواباً له أصلاً بل هو أول الكلام.

فإن قلت : ما حاصل جواب الشيخ على تقدير كونه في مـقابل السـؤال

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٣١.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٣١.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٣١.

الذي أورده .

قلت : حاصله انّ العقاب ليس على انّ العاصي مستحق به حتى يقال انّ صدور العصيان عنه على سبيل الوجوب لأنّه بالقدر فكيف يستحقّ العقاب به بل انّما قدر العقاب لانّه سبب للانتهاء عن المعاصي وفيه مصالح كثيرة وهو وان كان شراً لكنه شر يتضمّن خيرات كثيرة وقد بيّنا انّ ارتكاب الشرّ القليل لأجل الخير الكثير جائز هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام .

لا يخفى ان القول بانّ العقاب ليس على سبيل الاستحقاق قول مخالف للوجدان والضرورة لأنّا نعلم بالضرورة انّ من فعل فعلاً قبيحاً كضرب واحد فهو يستحق الضرب واللوم ولو كان أحد ضربنا نضرمه على سبيل الاستحقاق ويكون في نظرنا حسناً ولا يخطر ببالنا أصلاً أنّه يفيد في انتهائه عن القبيح وانتهاء غيره عنه ولا مجال للشكّ فيه فافهم .

قال المحاكم : ولمّا كان الوفاء بذلك التخويف أيضاً من أسباب ذلك مؤكداً له... .[1]

فيه نظر ، لأنّ الكلام في سبب العقاب الذي ثبت من الشرع وفرض الشيخ تسليم حمله على ظاهره وظاهر انّ العقاب الذي يثبت من الشرع هو العقاب في الآخرة وذلك العقاب لا معنى لكونه سبباً لارادة الأفاعيل الجميلة لأنّ الأفعال انّما هي في الدنيا وفي الدار الآخرة لا تكلف ولا عصيان حتى يقال انّ العقاب فعله يصير سبباً للأفعال الجميلة في الآخرة والحاصل انّه لا شكّ انّ التخويف لأجل ارادة الأفعال الجملية في الدنيا والعقاب الذي ذكر انّه مؤكد للتخويف لا بدّ

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٣١.

أن يكون أيضاً مؤكداً لارادة تلك الأفعال لا أفعال الآخرة وهو ظاهر .

فإن قلت : إذا لم يكن عقاب ولم يصحّ أن يكون فلا يحصل التخويف ، إذ التخويف انّما يكون عند تجويز أن يحصل العقاب فإذا فرض انّه لا يجوز العقاب بناء على عدم نفعه فلا يحصل التخويف فلا بدّ من العقاب ليحصل التخويف المفيد في إرادة الأفعال الجميلة .

قلت : لا يلزم أن يكون عقاب في الواقع حتى يحصل التخويف بل يكفي أن يجعل الله المكلّف بحيث يجوز في نظره فعل العقاب في الآخرة وان لم يكن جائزاً في الواقع .

فإن قلت : لعلّه لا يمكن ذلك إذ على تقدير عدم جوازه في الواقع بناء على عدم نفعه يكون العقل السليم يدرك عدم إمكان وقوعه ولا يجوز وقوعه قطعاً حتى يحصل التخويف .

قلت : هب انّه كذلك لكن نقول انّ وقوع العقاب في الآخرة لا ثمرة له على وجه لأنّ تجويزه في هذا النشأة ان كان حاصلاً للمكلّفين فالتخويف حاصل سواء وقع أو لا وان لم يكن حاصلاً فلم يتحقّق التخويف سواء حصل العقاب أيضاً أو لا فعلى أي وجه كان لا وجه لتوجيه العقاب بهذا الوجه ، بل لا بدّ من توجيهه بوجه آخر فتدبّر .

قال الشيخ : لكن لا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلي.[1]

قد أومأنا سابقاً إلى أن مثل هذا ليس بجائز ولا يعتدل على العقل ولا يصحّ أن يعاقب أحداً لمصلحة حال اُخرى وليس هو إلّا الظلم الصريح تعالى الله عنه

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣٢٩ .

علواً كبيراً والاستشهاد الذي أورده من قطع العضو لصلاح البدن ففساده ظاهر، إذ الفساد والصلاح في هذا الفرض عائد إلى شخص واحد ففي الحقيقة يرتكب ذلك الشخص فساداً قليلاً لأجل نفسه لازالة فساد كثير عنها وظاهر انّه لا قبح فيه ولا ظلم وتخيّل حصول ظلم بالنسبة إلى العضو المقطوع لأجل صلاح ما في البدن مثل التخيّل الذي قيل في الشعر:

مى گفت بخنده كون خر با سر خر

جو را تو خورى وچوب را من خوبست

ولو قيل انّ بناء الاستشهاد على طريقتهم من ان وجود كلّ شيء خير وعدمه وعدم كماله شر فوجود العضو المقطوع وبقائه على حاله خير له، فازالته شر قليل ارتكب لأجل شر كثير وليس المنظور الخيرية والشرية بالنسبة إلى صاحب العضو حتى يرد ما ذكرته قيل قد مرّ مراراً أنّ كون مثل هذه الأُمور شراً منظور فيه فرضنا انّه شر ويرتكب في مثلها القليل لازالة الكثير لكن كلامنا في انّ الآلام التي تصل إلى الحيوان يحكم العقل فيها بديهة بانّه لا يجوز أن يقال صحيح أن يوصل ألم إلى حيوان لأجل صلاح حيوان آخر وحيوانات أُخرى بل هو ظلم صريح وعدوان فضيح تعالى الله عمّا يقول الظالمون.

قال المحشّي: الأظهر في الجواب ما قالوا: إنّ العلم تابع للمعلوم دون العكس.[1]

لا يخفى انّ التابعية لا مدخل له في دفع الأشكال إذ الوجوب في الأفعال ثابت سواء كان العلم علّة لها أو تابعاً. والإشكال إنّما ينشأ من الوجوب.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦٠٩.

والحاصل أنّ علّية العلم لا يزيد في الاشكال شيئاً [و] ما ذكره المحشّي من الاشكال القوي في هذه المرتبة التي أومأنا إليه من الكلام خلاف البديهة على ما صرّح به بعض الأفاضل وأيضاً يرد أنّ مجموع تلك الارادات بحيث لا يشذ شيء كان يمكن أن لا يكون في الحالة التي حدثت فلا بدّ في وقوعه من سبب خارج على ما ذكروا في دليل اثبات الواجب فيتوجّه السؤال المذكور.

قال المحشّي: إذ يقبح عند العقل عقاب أحد بفعل يصدر عنه بسبب...[1]

فيه نظر إذ لا قبح عند العقل في عقاب أحد باعتبار فعل صدر عنه بالقصد والإرادة وان كان واجباً وقد بسطنا القول فيه في مقالة على حدة فمن أراد توضيح الحال فليراجع إليها.

قال المحشّي: فإذا قال العبد: صدور المعصية منّي بغير اختيار...[2]

لا يخفى ركاكة هذا القول وشناعته بل كاد أن يكون كفراً وبالجملة ليس لأحد أن يجري على القول به في حقّه تعالى بل اختياره اختيار صرف تام ليس فيه شائبة إيجاب وليس معنى الاختيار إلّا هذا، نعم فيه وجوب فعله ومراده وهو ليس بمناف للاختيار بل يحقّقه ويؤكده على ما هو المشهور وقد أشرنا إليه فيما سبق وان كان مراد المحشّي بشائبة الإيجاب هذا الوجوب فلا نزاع معه لكن هذا ليس ممّا يستبعده عقول المعتقدين بالشرايع كما قاله في الحاشية فظهر انّ ليس مراده ذلك فتثبّت ولا تتخبّط.

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦١١.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٦١١.

قال المحشّي : وهي ظاهرة الدلالة.[1]

لا يخفى ما نقله عن بعض المحقّقين من الصوفية ليس أزيد من ان اختياره تعالى ليس بعنوان اختيارنا في انّه كان يتردد أولاً في الفعل ثمّ يترجح عنده أحد طرفيه كما هو فينا بل أحد طرفي الفعل متعيّن عنده ولا يمكن أن يقع غير ما هو معلومه ومراده وهذا لا يدل على ما ذكره أصلاً بل يدل على الوجوب الذي ذكرنا وهو غير الايجاب وأمّا لفظ الجبر الذي وقع في عبارة ذلك البعض فجبره سهل كما لا يخفى.

قال المحشّي : ولعمري أنّ تحقيق هذا البحث على هذا الوجه مما لم يحم أحد حوله.[2]

قد عرفت انّ هذا الوجه ينبغي أن لا يحوم أحد حوله.

قال الشارح : فذكر الشيخ انّ تلك المقدّمات ليس من الأوليات.[3]

لا يخفى انّ ما يدّعيه الشيخ ويبني الكلام في هذا المقام وغيره من المقامات عليه من الله تعالى لا يفعل الشر لانّه خير محض لا يصدر منه الشر امّا أن يكون بناؤه على انّ المراد من الخير الوجود ومن الشر العدم ويُدّعى انّ العدم لا يصدر عن الوجود ففيه أولاً انّه ما الدليل على ذلك ودعوى البداهة غير مسموعة ومع ذلك لا يمكنه القول له لأنّه معترف بانّ في العالم شروراً لازمة للخيرات ولا بدّ أن يقول باستناد تلك الشرور إلى الوجودات فقد لزم عليه صدور

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦١١، حاشية النسخة.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٦١٢.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٢٣٢.

العدم من الوجود وأمّا أن يكون بناؤه على انّ ما هو كامل الذات ينبغي أن يكون فعله أيضاً مناسباً له فهذه المقدّمة ليست إلّا خطابية محضة كما اشار إليه المحشّي أيضاً فيما سبق أو يكون بناؤه على انّ من هو كامل ليس فيه نقص وله العلم بحقائق الأشياء والحكمة البالغة والقدرة الكاملة والغنى من كلّ شيء فلا ينبغي ويليق به أن يفعل أمراً فيه نقص ومفسدة.

وأنت خبير بانّ هذا ليس إلّا الحُسن والقبح العقلي الذي يدّعيه المعتزلة إذ ليس معنى قولهم إلّا أنّ بعض الأفعال ممّا يلائم العقل وبعضه ممّا ينافره، كما أنّ بعض الأشياء يلائم الحواسّ وبعضه لا يلائمها، واستحقاق المدح والذمّ الذي يذكرونه ليس شيئاً غير هذا، وأيضاً الكمال والنقص الذي يستعمله في هذا المقام وغيره في دلايله ومطالبه ليس إلّا الأولوية والأليقية والمناسبة على ما سيصرّح به الشارح أيضاً فيما بعد، ولا يخلو أنّ الشيخ إمّا أن يقول بتحقّقها في الصفات والأفعال جميعاً أو في الصفات فقط، فإن قال بالأول فنعم الوفاق، إذ الكمال والنقص في الفعل ليس إلّا الحسن والقبح العقلي، إذ هما ليسا إلّا الأليقية والأولوية ونحوهما وعدمهما، والحسن والقبح أيضاً ليسا إلّا هاتين. وان قال بالثاني فنقول: لا شكّ انّ العقل لا يجد تفرقة بين الصفات والأفعال في ذلك، فإذا كان يجد انّ الصفة الفلانية كمال والأخرى نقص وكان هذا معنى محصلاً عقلياً ليس بناؤه على العرف والعادة ومصالح الجمهور ونحو ذلك وكان الحكم به من الأوليات فلا محالة يصحّ هذا الحكم أيضاً في الأفعال وكان من الأوليات والتفرقة تحكم محض ومكابرة صرفة.

نعم لو كان مراد الشيخ انّ بعضاً من الأشياء التي يقول المعتزلة بحُسنها أو قبحها ليس حُسنه أو قبحه بديهياً بل كاد أن يكون بناؤه على العرف والعادة

ونحوهما فهو كذلك ولا نزاع معه لكن الظاهر من سياق كلامه انّ الطـريقة الـتـي اختارها في دفع الاشكال عن طريقة الحسن والقبح العقلي وهي طريقة المعتزلة وانها غير مستقيمة إلّا أن يقال لعل مراده انّ المعتزلة طريقتهم في هذا المـقام انّ العقاب حسن لأنّ العاصي مستحق له وهذا ممّا ليس بأولى بل من جملة الأشياء التي حكم العقل بحُسنها وقبحها مبني على الرسوم والعادات والمصالح العـامة بخلاف طريقة الشيخ لأنّه يقول انّ العـقاب ليس عـلى سـبيل الاسـتحقاق وانّ العاصي يجب أو يحسن أن يعاقب على عصيانه بل انّه يجب أو يحسن وجوده في جملة الممكنات لأنّه من القسم الثاني الذي فيه خيرية كثيرة وشرية قليلة فما هو محط دفع الاشكال ليس بناؤه على الحسن والقبح العقلي وهو ان العقاب على سبيل الاستحقاق. نعم ما ذكره في بيان فائدة وجوده مبني عليه فظهر الفرق بين الطريقتين وعلى هذا ظهر انّه لا تصريح في كلام الشـيخ بـنفي الحسن والقـبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه كما أشرنا إليه سابقاً ويؤيده قوله: «ولعل فـيها مـا يصحّ بالبرهان بحسب بعض الفاعلين»[1] إذ فيه اشعار بانّه مسـلّمة فـي بـعض المواضع. هذا غاية توجيه الكلام وفيه مع ما ترى ما أومأنا إليه سابقاً [مـن] انّ العقاب على العصيان على سبيل الاستحقاق فتأمّل.

قال الشارح: فإذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجـود عـليها غـير صحيح.[2]

قد عرفت حقيقة الحال.

قال الشارح: وأقـول عـلى الأول: القـول بـالقدر عـلى مـا ذهب إليـه

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٢٩.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٣٢.

الحكماء....[1]

اعلم انّ مراد الإمام أن محصّل الاعتراض انّكم تقولون بالقدر وان كل ما في الكون على وفق علمه وقضائه تعالى ولا يمكن أن يكون على خلافه وإذا كان كذلك فالعصيان أيضاً كذلك ولا معنى للعقاب عليه فلِمَ العقاب ؟

والجواب بانّ التخويف حسن فكذا العقاب لأنّه يؤكده ليس في مقابلته إذ ما يقال في العقاب يجري في التخويف أيضاً بان يقال إذا لم يكن العصيان بالاختيار فلِمَ التخويف ؟ وذلك من وجهين :

أحدهما : ما هو الوجه في العقاب لأنّ تخويف أحد لا يكون مستحقاً للعقاب لا معنى له .

وثانيهما : انّه لا أثر له لأنّه إذا كان نظرنا انّ العقاب ليس بصحيح فكيف يتصوّر التخويف به لأنّ التخويف انّما يكون عند تجويز وقوع ما يخاف منه وأمّا عند عدم تجويزه فلا خوف فلا تخويف .

فلا بدّ أن يقال في الجواب : انّ العقاب ليس على ما تخيّلتم من انّه على سبيل الاستحقاق من جهة الفعل القبيح بل هو أيضاً من جملة الممكنات الواقعة بقدر فكما لا يطلب في كلّ ممكن ممكن انّ علّته ماذا ، فكذا في العقاب وليس مراده انّ الأُمور الواقعة بقدر ليست معللة بشيء أصلاً بل انّه تعالى يوجده كيف يشاء ولا يسأل عمّا يفعل .

فإن قلت : العقاب شر فكيف يدخل في القدر ؟

فنقول : هذا القول في هذا المقام مما لا وقع له بعد ما بيّن كيفية دخول الشرّ

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣٣٢.

مطلقاً في القضاء الإلهي بالبيان المفصّل.

فإن قلت: لعل مراد الشيخ ايضاً ما ذكره الإمام من الجواب لتوضيح الحال وإزالة تردّد الخاطر في وجه دخول العقاب في القضاء بيّن انّ فائدته ماذا؟

قلت: فيه أولاً: انّ ترك ما هو محط الجواب وهو انّ العقاب ليس على سبيل الاستحقاق من جهة الفعل بل انّما هو كسائر الأمور الموجودة في القدر والاشتغال بما ليس محتاجاً إليه غير لائق.

وثانياً: ما ذكرنا سابقاً من انّ جعل العقاب الآخروي سبباً لارادة الفعل في الدنيا ممّا لا يستقيم وعند عدم استقامته منه يصير سببيّة التخويف أيضاً غير مستقيمة كما شرحنا.

وثالثاً: انّ أي وجه على هذا البناء حسن العقاب على حسن التخويف إذ هما سيّان في سببيّة الفعل فكان ينبغي أن يقول: انّ العقاب حسن لأنّه سببٌ للفعل ولا حاجة بل ولا فائدة في توسيط التخويف وهو ظاهر.

وإذ قد عرفت ما هو مراد الإمام ظهر لك اندفاع ما ذكره الشارح عليه، إذ الإمام لا ينكر انّ القدر الذي يقول به الحكيم غير القدر الذي يقول به الاشاعرة وان ما في القدر معلل عنده لأنّ شيئاً من ذينك الأمرين لا ينافي ما هو مقصوده ومرامه كما بيّنا فافهم وتثبّت.

قال المحاكم: ثمّ بعد تمهيدها أشار إلى أمرين: أحدهما الجواب عن السؤال الأول.[1]

قد ظهر انّه لا يصحّ شيء من الأمرين لا جوابه عن السؤال الأول للإمام ولا

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٣٢.

إبطاله لجوابه ولا حاجة إلى التصريح به .

قال المحاكم : وقد تبيّن أنّ التخويف مقدّم.[١]

لا يظهر لهذا القول فائدة .

قال الشارح : وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأنّ الهالكين أكثر من الناجين.[٢]

فيه نظر ، لأنّ التنزيل مشحون بانّ المشركين أصحاب النار وهم فيها خالدون ولا شكّ انّ المشركين أكثر من الموحدين في عصرنا هذا وفي سائر الأعصار الماضية على ما يظهر من السير إلّا في قرب زمان أبينا آدم على نبيّنا وعليه السلام والظاهر انّه يكون كذلك فيما بعد أيضاً إلّا في عصر الحجّة القائم عليه السلام وعلى هذا القول بان ليس في التنزيل حكم بانّ الهالكين أكثر بل يمكن أن يوجد فيه ما يناقضه محل تأمّل .

قد تمّ بحمد الله وتوفيقه الكلام في النمط السابع ويتلوه ان شاء الله تعالى الكلام في النمط الثامن .

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٣٣.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٣٣.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[النمط الثامن

في

البهجة والسعادة]


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[الفصل الأوّل من النمط الثامن]

قال الشارح: فنبّه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذّات باطنة.[1]

هذا أولى ممّا ذكره الإمام من قوله: «اعلم انّ الشيخ كانّه ادّعى الضرورة في اثبات لذّة وراء اللذات الحسيّة الظاهرة ثمّ انّه في الفصل الأول من هذا النمط بيّن اللذات الخيالية والوهمية أقوى من الحسية الخارجية وفي الفصل الثاني بيّن انّ اللذة العقلية أقوى من اللذات الحسيّة الخارجية»[2] انتهى.

لأنّ ما ذكره الشيخ في هذا الفصل كما بيّن قوة اللذات الوهمية كذلك بيّن وجودها فالتخصيص ببيان القوة واحالة بيان الوجود إلى ادّعاء الضرورة ممّا لا وجه له.

قال الشارح: فأن يكون العقلية أعظم منها أولى.[3]

اعترض الإمام على قول الشيخ ـ: «فما قولك في العقلية» ـ بأنّه اقناعي[4] والشارح لعله لدفع هذا القول أقام الدليل الذي أورده.

وأنت خبير بانّه لا يدفع قول الإمام لأنّ كـون اللـذة ادراكاً مـمنوع انّـما المسلّم انّ الادراك لازم لها وأمّا انّه عينها فلا وحينئذٍ لا نسـلّم انّ قـوتها لازمـة لقوتها على انّ في كون الادراك العقلي أقوى أيضاً مجال تأمّل.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٣٥.

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ٨٦.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٣٦.

(٤) «شرحي الأشارات» ج ٢، ص ٨٧.

[الفصل الثاني من النمط الثامن]

قال الشارح : صرّح في هذا الفصل بالردّ عليهم بإثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب.[1]

هذا هو الشرح المطابق للمتن وأمّا ما ذكره الإمام في تفسير هذا الفصل بقوله : «لما أثبت في الفصل المتقدم ان اللذة الباطنية أقوى أثبت في هذا الفصل انّ اللذة العقلية أقوى واحتج عليه بانّ الحال التي للملائكة لا شكّ انّها أبهج وألذّ ممّا للبهائم وذلك يقتضي كون اللذة العقلية أقوى»[2] انتهى . فلا يخفى ما فيه من عدم مطابقته للمتن .

قال الشارح : ثمّ نبّه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها.[3]

ردّ على الإمام حيث قال ـ بعدما نقلنا عنه في الحاشية السابقة ـ : «واعلم انّه لا شكّ في انّ هذا الوجه اقناعي خطابي جداً»[4] انتهى . وجه الردّ انّ المدعى بديهي وهذا تنبيه عليه فلا إيراد .

قال المحاكم : بل ادراك ونيل للملائم.[5]

سنتكلم عليه ان شاء الله تعالى .

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣٣٧.

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢ ، ص ٨٧.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣٣٧.

(٤) «شرحي الإشارات» ج ٢ ، ص ٨٧.

(٥) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٣٣٦.

[الفصل الثالث من النمط الثامن]

قال المحاكم: بل لا بدّ مع ذلك من نيل ذاته.[1]

لا يذهب عليك انّ هذا النيل ممّا لا يظهر معناه إذ في اللذات الحسية الظاهرة أيضاً ليس إلّا إدراك الشيء اللذيذ وحصول صورة يساويه في الحسن مثلاً في رؤية الحبيب ليس إلّا ارتسام صورته في الباصرة وكذا الالتذاذ بالحلاوة ليس إلّا ارتسام صورة الحلاوة في الذائقة وهكذا في سائر الحواس فما معنى هذا النيل الذي يذكرونه ولعل المراد منه حضور المادة التي ينتزع منها الصورة وهو أيضاً كما ترى إذ على هذا لا يتصوّر النيل في الادراكات العقلية سيّما في تصديقاتها وأيضاً سيذكر الشيخ انّ المادة لا مدخل له في اللذة بل لو أمكن أن يحصل في الحسّ المشترك صورة المحسوسات لا من الخارج كان الالتذاذ الحاصل من ادراك الأشياء الخارجية باقياً بحاله من دون تفاوت.

وبما ذكرنا ظهر أيضاً حال ما ذكره المحاكم قبيل هذا حيث قال: «أمّا إذا تخلص من هذه الشوائب فربّما تعتورها حال كالمشاهدة بالنسبة إليها وهو نيلها»[2] لما عرفت انّ في المشاهدة أيضاً لا نيل سوى ارتسام صورة المرئي في العين وعلى هذا لا يوجد في المقام شيء محصّل إلّا أن يقال انّ الوجدان حاكم

---

(1) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٣٧.

(2) «المحاكمات»، ج ٢، ص ٣٣٦.

بانّ الادراكات الظاهرية ألذّ من الادراك الخيالي وكان المراد بالنيل الادراك الظاهري وهذا مع ما فيه من التكلّف لا يحتمله كلام الشارح والمحاكم كما لا يخفى وان كان يمكن حمل كلام الشيخ عليه بتكلّف وإذ قد عرفت هذا علمت ما في كلام المحاكم قبل هذا: «أو نقول اللذة ليست هي ادراك الملائم فقط بل ادراك ونيل للملائم»[١] على ما أشرنا إليه هناك فتدبّر.

قال المحشّي: فالأصوب أن يقال: إن لم يحصل النيل بالقياس إلى ذات المحبوب...[٢] إلى آخر الحاشية.

قد عرفت انّ نيل عين المحبوب أيضاً ليس إلّا بادراك صورته وحصولها في الباصرة وهو حاصل في الادراك الخيالي أيضاً وليس الفرق بين المشاهدة والخيال بانّ في الأولى نيل عين المحبوب في الثاني نيل صورته.

وقد عرفت أيضاً انّ الفرق بحضور المادة وغيبتها أيضاً ممّا لا دخل له في قوّة الالتذاذ مع انّ هذا الحضور والغيبة ليس من النيل الذي ذكروه وعدمه في شيء كما لا يخفى فليس الفرق إلّا بأن يقال: انّ هذا النحو من الادراك أي المشاهدة وأخواتها الظاهرية أقوى وألذّ من الادراك الخيالي من دون أن يتمسّك بالنيل وعدمه لأنّه لا ينال منه المقصود كما قرّرنا.

قال الشارح: بل هي إدراك حصول اللذيذ للملتذّ ووصوله إليه.[٣]

فيه بحث ظاهر، اذ إدراك الحصول لا دخل له في اللذة أصلاً، إذ نشاهد

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٣٦.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٦١٢.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٣٨.

بالوجدان أنّ في اكثر الأمر اللذة حاصلة بمجرّد ادراك اللذيذ دون أن يدرك حصوله ويشعر به وانكاره مكابرة.

قال المحاكم: بل بإدراك حصوله وهو النيل.[١]

قد مرّ الكلام فيه مفصلاً.

قال المحشّي: بل إنّما اشترط النيل إلى معلوماتها فيما إذا تعلّق اللذة بمعلوماتها.[٢]

قد عرفت انّ النيل إلى المعلومات لا معنى له إلّا حصول صورها في الذهن.

قال المحشّي: مثلاً فرق بين أن يلتذّ بالمحبوب وبين أن يلتذّ بتصوّره.[٣]

قد ظهر انّ الفرق بين الصورتين ليس بأن في الأول النيل إلى ذات المحبوب وفي الثاني إلى صورته

قال المحشّي: بل النفس إنّما تلتذّ بأن يدرك أنّ نفسه مرتسمة بالصور المعقولة.[٤]

لا يخفى انّه على طريقتهم لذّة النفس في العلوم باعتبار معلوماتها لكن لما كانت في هذه النشأة مستغرقة في المحسوسات ألفه بها وبالصفات الذميمة لا يحصل لها هذه اللذة كما صرّح به المحاكم آنفاً وسيجيء أيضاً وأمّا التذاذها بانّها

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٣٨.

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٦١٢.

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٦١٢.

(٤) «حاشية الباغنوي» ص ٦١٣.

عالمة بها فهو لذّة أُخرى وهي حاصلة لها في هذه النشأة أيضاً والمحشّي خلط بين اللذتين وسيجيء لها زيادة بسط .

قال المحشّي : وأمّا بعد الموت فيظهر عدم مطابقته له .(١)

فيه بحث ظاهر إذ على هذا يجب أن يرتفع عذاب صاحب الجهل المركب لزوال جهله الموجب له وهو خلاف ما صرّحوا به وليس مراد المحاكم إلّا هذا فتثبّت .

قال المحشّي : فالحقّ في الجواب أن يقال انّ عذابه للندامة والحسرة .(٢)

فيه بحث ظاهر إذ على ما ذكره لا وجه للندامة والحسرة إذ الندامة والحسرة امّا على حاله في الدنيا بانّه لِمَ لم يحصل هذه الأشياء على وفق الواقع ليكون لتذاتها في الدنيا فهو باطل إذ التذادة في الدنيا على حدّ سواء كانت علومه مطابقة للواقع أو مخالفة لها لأنّه اعتقد في الدنيا انّها موافقة للواقع وبهذا كان ملتذاً وما كان ينقض لذته من مخالفتها للواقع وهو ظاهر وامّا على حاله في الآخرة بانّه لِمَ لم يحصلها في الدينا على وفق الواقع ليكون في الآخرة ملتذاً بها وهو أيضاً باطل لأنّه بعدما علم انّ ما حصلها هو خلاف الواقع فقد علم هذه الأشياء على ما هو الواقع وهو الذي يخالف ما علمه في الدنيا فيجب أن يكون حينئذٍ ملتذاً بها فما سبب الندامة والحسرة ؟ فافهم .

قال المحشّي : كمثل من اشترى خزفاً بدرّ في الظلمة .(٣)

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦١٣ .

(٢) «حاشية الباغنوي» ص ٦١٣ .

(٣) «حاشية الباغنوي» ص ٦١٣ .

الفرق بين ما نحن فيه على ما زعمه المحشّي وبين هذا المثال بيّن لا خفاء فيه كما قرّرنا .

قال المحشّي : كان متألماً به ألماً دائمياً لعدم إمكان تداركه .[١]

قد ظهر ما فيه شروحاً .

قال المحاكم : وسيبيّنه الشارح زيادة وبيان .[٢]

سنتكلّم عليه هناك ان شاء الله تعالى .

قال الشارح : أي حصول شيء يناسب شيئاً يصلح له .[٣]

كون المناسبة والأصلحية واللياقة أُموراً عقلية محل تأمّل لكن الحقّ انّها يكون عقلية في الجملة أمّا ما ادعوه من أن وجود كلّ شيء خير وكمال له بهذا المعنى فهو في محل التوقف انّما المسلّم ان ذوي العقول بل ذوي الادراك يوجد أشياء يكون مناسبة لهم وأصلح وأليق بهم وهذه المناسبة والأصلحية والأليقية بحسب العقل لا بحسب العرف والعادة أو غيرهما ومنه يستخرج الحسن والقبح العقلي الكائن في العقلي المتنازع فيه عند الاشاعرة والمعتزلة وقد مرّ الكلام في ذلك فيما سبق أيضاً فتدبّر .

قال الشارح : والوجه في ذكر ماهية اللذة والألم مع كونهما غنيين عن التعريف... .[٤]

---

(١) «حاشية الباغنوي» ص ٦١٣ .

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٣٨.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٣٨.

(٤) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٤٠ .

لا يخفى أنّ ماهية اللذة والألم أوضح ممّا ذكره الشيخ في تعريفها كثيراً والقدر الذي ذكره الشارح انّما يتمشّى فيما إذا حصل من التعريف توضيح وتبيين وفيما نحن فيه الظاهر انّه ليس كذلك فافهم.

قال المحاكم: فذكر الشارح انّه خير باعتبار انّه مؤثر.[١]

فيه نظر، لأنّ مراد الشارح هاهنا ليس الفرق بين الخير والكمال بهذا المقدار بل هذا هو الذي ذكره سابقاً حيث قال: «والفرق بينهما انّ ذلك الحصول...»[٢] بل مراده الفرق بينهما بالعموم والخصوص كما هو مصرّح به وحاصل الفرق انّ الكمال هو ما ينحوه الشيء مطلقاً سواء كان باستعداده الأول أو الثاني والخير ما ينحوه باستعداده الأول فيكون أخصّ منه، ولهذا تعجب من انّ الشيخ بعدما صرّح بأنّ الخير كمال مقيّد بقيد ما كيف يقول الإمام انّ كلامه مشعر بانّ الخير والكمال واحد وقد أشار الشارح في السابق أيضاً بأنّ الخير أخصّ من الكمال حيث قال: «وأخّر ذكر الخير لأنّه يفيد تخصيصاً ما لذلك المعنى»[٣] والعجب من المحاكم أن بعد هذه التصريحات يقول أن الفرق بينهما بالاعتبار[٤] ويدفع اعتراض الإمام بهذا الاعتبار وبما ذكرنا ظهر بطلان قوله: «لا يستراب في انّهما متساويان صدقاً»[٥] فافهم.

قال المحاكم: فان من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة.[٦]

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٤١.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٣٨.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٣٨.

(٤) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٤١.

(٥) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٤١.

(٦) «المحاكمات» ج ٣، ص ٤٤٢.

لا يخفى أنّ الظاهر من سياق كلام الشيخ انّ بناء النقض والجواب على انّ الصحة من قبيل المحسوسات فالناقص يدعي انّها خير وكمال محسوسة مع انّا لا نلتذ بها والشيخ تسامح ويقول : انّ أصل محسوسيتها على ما ذكره الشارحان أو قوتها على ما ذكره المحاكم ممنوع لاستمرارها ولذلك لو حصلت بعينه لكان الالتذاذ بها عظيماً وحينئذٍ القول بانّ من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة لا مدخل له في المقام وحمله على انّها ليست من قبيل المحسوسات حتى يلزم أن يكون محسوسة ما دامت حاصلة بل إنّما يدرك بالعقل وعند ملاحظتها يحصل لذة عظيمة فلا نقض بعيد كلّ البعد كيف وما ذكره الشيخ من العلاوة ينافيه .

فإن قلت : فعلي ما يحمل مسامحة الشيخ ؟

قلت : كان مراده انّ الالتذاذ حاصل حال الصحة دائماً لكنها لدوامها واستمرارها يغفل عنها هذا ثمّ لا ندري أنّ الصحة من قبيل أي المحسوسات فتدبّر .

[الفصل الخامس من النمط الثامن]

قال الشارح : ولمّا لم يكن هذا النقض مذهوباً إليه بوهم فإنّ الجمهور لا ينكرون لذّة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له.[1]

لا يظهر مراده من هذا الكلام فانّه كما كان النقض الأوّل من أن الصحة مع كونها خيراً وكمالاً مدركة والالتذاذ فلا يصحّ التعريف المذكور بناء على توهم انّها مدركة كذلك النقض الثاني من ادراك الحلاوة مع كونها خيراً وكمالاً حاصل للمرضى مع عدم الالتذاذ فينتقض التعريف بناء على توهم انّها خير وكمال للمرضى فلا فرق بينهما أصلاً وعدم انكار الجمهور لذة الحلاوة بسبب كراهة المرضى لها لا ربط له بالمقام أصلاً كما لا يخفى.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٤٣.

[الفصل الثامن من النمط الثامن]

قال الشارح: ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والألم على ذكر الإدراك.[1]

قد عرفت ما فيه مفصّلاً فلا حاجة إلى أن نعيده.

قال الشارح: لأنّ ذلك يقتضي تكراراً في المعنى.[2]

فيه نظر، لأن نيل اللذة غير النيل الذي في اللذة لانّ النيل الثاني متعلّق بالكمال والنيل الأول متعلّق باللذة فلا يلزم تكرار من ذكره في هذا المقام كيف وهو قد اعترف بانّ الذوق ينل اللذة فإذا كان في ذكر النيل تكرار للزم أن يكون في ذكر الذوق أيضاً تكرار مع انه ذكر الذوق ولا يمكن حمل الكلام على التكرار اللفظي إذ ليس في لفظ اللذة ذكر النيل مع انّه صرّح بالتكرار المعنوي وبالجملة كلام الشيخ ليس بمستقيم.

قال المحاكم: إذا حصل صارت ملتذة به.[3]

فيه مسامحة لأنّ حصول الكمال لا يكون سبب اللذة بل ادراكه فكأنّه أراد بالحصول الادراك.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٤٤.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٤٤.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٤٥.

قال المحاكم : وهو أن يكون عالماً بالأشياء فإذا حصل حصلت اللذة لا محالة.[1]

لا يخفى انّ كلامهم مردد بين أن يكون كمال النفس العلم بالأشياء وحينئذٍ لا يلزم ان يكون اللذة حاصلة بمحض حصول العلم على ما ذكره المحاكم لما قد عرفت انّ اللذة ادراك الكمال لا حصول الكمال بل يكون اللذة حينئذٍ حاصلة من العلم بالعلم وبين أن يكون كمالها ومطلوبها الأشياء وحينئذٍ يكون اللذة حاصلة من ادراكها ويكون كما قال المحاكم اللذة حاصلة من حصول العلم والظاهر بالمقايسة إلى الحواس هو الثاني لأنّ الظاهر أنّ الذائقة مثلاً طعم الحلاوة وادراكه لذة لها لا ان ادراكه كمال وملائم له إذ على هذا لا بدّ ان لا يحصل اللذة إلّا بعد العلم بالادراك ونحن نجد بالوجدان ضرورة انّ اللذة حاصلة وان كنّا غافلين عن الادراك ولا يمكن أن يقال انّ الادراك كمال ويحصل من حصوله اللذة إذ يلزم ان يكون حصول كلّ كمال لذة مع انّه ليس كذلك إذ الحواس والعقل لها كمالات كثيرة ولا يحصل من حصولها لها لذة إلّا ان يدعى ان خصوص هذا الكمال حصوله لذة أو مستلزم للذة ولا يلزم أن يكون كل كمال كذلك هذا.

ثمّ لا يخفى انّه لا يتفاوت الحال في هذا المقام الذي الشيخ بصدده من اثبات اللذة العقلية وتفضيلها على اللذة الحسية سواء قلنا بالأول أو بالثاني إذ جميع ما ذكره جار على التقديرين فافهم.

---

(١) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٤٦.

[الفصل التاسع من النمط الثامن]

قال الشيخ : ثمّ بعد ذلك مثلاً لا يتمايز الذات.[1]

هذا يومي إلى اتحاد العاقل والمعقول مع انه خلاف ما ذهب إليه وكانّه أراد التمايز في الخارج بناء على انّ العلم ليس موجوداً في الخارج ولا يخلو عن بعد.

قال الشارح : وليس كما قال ، فإنّ المحدود والحدّ يجب أن يكونا....[2]

ما ذكره من الادراك متجه وأمّا في المدرك فلا وهو ظاهر.

قال الشارح : ولمّا وجدوا ذلك الأمر حاصلاً للعقل حكموا بوجوده للعقل.[3]

فيه نظر ، إذ غاية ما ذكره أنّهم وجدوا عند ادراك الحواس لملائمتها أمراً سمّوه باللذة سواء كان عين الادراك أو غيره فلو انهم وجدوا هذا الأمر عند إدراك العقل أيضاً لصحّ انّ اللذة حاصلة له لكنهم لم يجدوا ذلك بل ما وجدوا انّ العقل أيضاً يدرك أشياء ملائمة له وبمجرّد ذلك لا يثبت انّ له أيضاً الأمر المذكور الذي نجد عند ادراك الحواس إذ يجوز أن يكون ذلك الأمر عين إدراك الحواس خاصة أو لازماً له وكون إدراك الحواس وإدراك العقل مشتركين في الادراكية لا ينافي

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣، ص ٣٤٥.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣، ص ٣٤٧.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣، ص ٣٤٩.

ذلك وان سلمنا انّ الادراك جنس إذ يجوز أن يكون خصوص نوع شـيء عـيناً لشيء أو مستلزماً له من دون أن يكون النوع الآخر كذلك، إلّا ان يدعوا البداهة في المطلوب ويكون ما ذكروه تنبيهاً عليه فافهم .

[الفصل الحادي عشر من النمط الثامن]

قال الشارح: وعلى حصول التألم بها حينئذٍ لحصول سببه.[1]

اعترض الإمام بان لقائل أن يقول: «لم قلتم ان حصول تلك الهيئات الرديئة في النفس سبب لحصول الآلام وما الدليل على ذلك؟ فانّ هذه المقدّمة ليست من الأوليات الغنيّة عن البرهان»[2] انتهى وأيضاً يمكن أن يقال: لعل تلك الهيئات لا يبقى بعد الموت وكانت الحياة شرطاً لها لا بدّ لنفيه من دليل.

قال الشارح: على انّ تلك الآلام أشد من الآلام البدنية.[3]

هذا أيضاً يحتاج إلى دليل ودعوى البداهة غير مسموعة.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٥٠.

(٢) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ٩٤.

(٣) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٥٠.

[الفصل الثاني عشر من النمط الثامن]

قال الشارح : ولا يكون بسببها تعذيب.[1]

فيه نظر ، لأنّه سيذكر في الفصل الآتي انّ الذين تفطّنوا لأنّ النفس كمالاً واشتاقوا إليه ولم يحصل لهم يكونون معذبين ما دام شوقهم باقياً وهذا مناف له لانّ ما قضى الفريزة يمكن أن يكون لهم شعور بانّ للنفس كمالاً وشوق إليه إلّا انّ يكون مراده بالتعذيب التعذّب الدائمي .

قال المحاكم : لعدم انحصارهما فيه فانّ من العدمي عدم الاشتغال بالمعلوم.[2]

على هذا يصير ورود الإيراد الذي ذكرنا في الحاشية السابقة أظهر كما لا يخفى .

قال المحاكم : الثاني الفرق بانّ النقصان في القوة العملية.[3]

فيه بحث أما أولاً : فلأن كون الهيئات مستفادة من الأفعال والأمزجة لا يستلزم زوالها بزوالها لأنّ الأفعال والأمزجة ليست موجدة لها وإلّا لزم أن لا يبقى

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣٥١ .

(٢) «المحاكمات» ج ٣ ، ص ٣٥١ .

(٣) «المحاكمات» الطبعة الحجرية ص ٢٠٨ وقد ضرب عليها القلم ، وبهذه الجهة ليست هذه العبارة في الطبعة الوزيرية منها ، أي طبع «دفتر نشر كتاب» .

بعد الموت أصلاً مع انّكم قائلون بأنّها تزول بعد مدة قليلة أو طويلة بحسب شدة الرداء وضعفها على ما صرّح الشارح بل انّما هي من قبيل المعدات فيجوز أن يصير تلك الهيئات الحاصلة باعداد الأفعال والأمزجة رايحة قوية بحيث لا يزول أبداً لا بدّ لنفيه من دليل .

وأمّا ثانياً : فلأن النقصان في القوة النظرية هاهنا ليس المراد به عدم الاستعداد والقابلية بحسب الفطرة للكمالات النظرية وإلّا فمثل هذا النقصان في القوة العملية أيضاً غير مجبور على ما صرّح به المحاكم بل المراد به امّا خصوص الجهل المركب أو ما يشمله مع اعتقادات العوام والمقلدة وعلى التقديرين نقول : لا شكّ انّ للأفعال والأمزجة أيضاً مدخلاً في تلك الأمور فيمكن أن يزول بزوالها كما في نقصان القوة العملية على انّه على التقدير الثاني لا يمكن الحكم بعدم الزوال لأنّهم معترفون بانّ الاعتقادات الباطلة للعوام والمقلّدة يزول ولا يبقى دائماً وعلى التقدير الأول يرد انّ إطلاق النقصان في القوة النظرية وإرادة الجهل المركب لا يخلو عن حزازة فافهم .

[الفصل الثالث عشر من النمط الثامن]

قال الشارح: الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم إلى الكمال الفائت عنه.[1]

فيه انّه يمكن أن لا يبقى الاشتياق بعد الموت إذ لا دليل على بقائه.

قال الشارح: فإنّها إنّما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته.[2]

هذا يدل بظاهره على انّ للنفس بعد الموت نيلاً للمعقولات غير الادراك وقد عرفت فيما سبق ان لا معنى للنيل وليس سوى الادراك شيئاً إلّا أن يكون المراد انّه يصير الجزم واليقين هناك أشد من الجزم واليقين في هذه النشأة وأراد بالنيل إياه وعلى أي وجه كان نقول أي دليل على انّ النيل يحصل بعد الموت سلمنا انّه يحصل بعد الموت أمر آخر ويشتدّ اليقين لكن نقول: إذا حصل للنفس في العلوم المطابقة نيل للمعلومات بأي معنى كان والتذاذ به فلا شكّ انّه إذا لم يحصل له في العلوم الغير المطابقة ذلك النيل والالتذاذ بل حصل له التألم والعذاب يحصل له العلم بانّ هذه العلوم غير مطابقة وإلّا لكان حالها أيضاً حال العلوم الأخرى فيزول جهله المركب ويحصل له العلوم المطابقة ويصير سعيداً.

لا يقال: لعله لا يكون له علم مطابق.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٥٢.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٥٣.

لأنّه مع بعده كمال البعد لفرض الكلام فيما له علم مطابق لأنّهم يدعون انّ صاحب الجهل المركب معذّب بجهله دائماً سواء كان له علوم مطابقة أُخرى أو لا وذلك يكفينا في النقص سلمنا انّه لا جزم بانّه يتفطّن بما ذكرنا ويزول عنه الجهل لكن الاحتمال يكفينا ولا بدّ في دفع الاحتمال من دليل ولبس.

قال الشارح: فإنّها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته.[1]

قد عرفت ما فيه.

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٥٣.

[الفصل السابع عشر من النمط الثامن]

قال الشيخ : ولعلّ ذلك يفضي بهم آخر الأمر... .[1]

هذا مناف بظاهره لما سبق من ان النقصان بحسب الغريزة غير مجبور .

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي ، ج ٣ ، ص ٣٥٥ .

[الفصل الثامن عشر من النمط الثامن]

قال الشارح: وهما محالان فضلاً عن أن يكونا واجبين.[1]

استحالتهما ممنوعة وهو ظاهر والأولى أن يقال وهما ليسا بواقعين.

قال المحاكم: أمّا الزيادة فهي فرض خلوّ النفس من التعلّق بالبدن.[2]

لا يخفى انّ أمر هذا سهل كيف ولا بدّ أن يكون هذه المقدّمة ملحوظة فلا فساد في أخذها حينئذٍ في العبادة.

قال المحاكم: وأمّا النقصان فلأنّ قوله: ولا أن يكون ....[3]

فيه نظر لأنّ قول الإمام: «وإلّا لتعلّق ببدن واحد أكثر من نفس واحدة»[4] إشارة إلى هذا القول من الشيخ كما لا يخفى.

قال المحاكم: فانّه زيادة لا حاجة إليها.[5]

قد علمت ما فيه.

قال المحاكم: أو يتدافع فلا يتعلّق به فلا تناسخ.[6]

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» مع شرح المحقّق الطوسي، ج ٣، ص ٣٥٧.

(٢) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٥٧.

(٣) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٥٧.

(٤) «شرحي الإشارات» ج ٢، ص ٩٨.

(٥) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٥٨.

(٦) «المحاكمات» ج ٣، ص ٣٥٩.

فيه أنّه يجوز انّ يدفع بعضها بعضاً ويتعلق هي دونها.

فإن قلت: هذا لما كان مستلزماً لتعطيل البعض وهو مناف لما عليه بناء الكلام على ما حسبه المحاكم فلذا لم يذكر في الشقوق.

قلت: تدافع الجميع أيضاً مستلزم للتعطيل فلم أورده في ضمن الشقوق والأولى أن يقال مراده بالتدافع أعم من وقع كل ما عداها أو دفع بعضها بعضاً والمراد بعدم التناسخ أيضاً كذلك أي لا يكون تناسخ حينئذٍ سواء كان بالنسبة إلى الجميع أو البعض المدفوع فافهم.

هذا آخر ما تيسّر لنا من الكلام على الشرح[1] وشرح الشرح[2] وحاشية المحقق الشيرازي الباغنوي واتفق الفراغ منه بحمد الله وحسن توفيقه يوم الاثنين رابع شهر شعبان المعظم سنة احدى وسبعين بعد الألف من الهجرة النبوية على يد مؤلفه المذنب الراجي لمغفرة ربّه الباري ابن جمال الدين محمد حسين الخوانساري أوتيا كتابهما يميناً وحوسبا حساباً يسيراً.

اتفق الفراغ من تحرير هذه الحاشية ليلة الجمعة منتصف شهر رمضان المبارك من شهور اثنين ومأة بعد الألف من الهجرة على مهاجرها ألف ألف السلام والتحية على يد أحوج عباد الله الغني ابن صفات الله محمد رفيع نائيني عفى عنهما بالنبي والوصي.

---

(١) أي «شرح الإشارات والتنبيهات» للمحقّق الطوسي.

(٢) أي «المحاكمات» لقطب الدين الرازي.

اتفق الفراغ من تصحيح هذه الحاشية يوم السبت ١٥ / ١٢ / ١٣٧٧هـ. ش على يد أحوج الخلق إلى رحمة الله الواسعة. أحمد العابدي.

فهرس الموضوعات

النمط الخامس في الصنع والإبداع ١٦٧

النمط السادس في الغايات ٣٥٣

النمط السابع في التجريد ٥٨٥

النمط الثامن في البهجة والسعادة ٧٣٩

چکیده

اثر حاضر، حاشیه بر پنج کتاب است که همگی بر محور «اشارات و تنبیهاتِ» شیخ الرئیس بوعلی سیناست و تمام آن حاشیه‌ها را آقا حسین خوانساری نوشته است: متنِ اشارات، شرح محقق طوسی بر اشارات، محاکمات قطب‌الدین رازی، حاشیه باغنوی بر محاکمات، حاشیه پدرش (آقا جمال خوانساری) بر اشارات.

ناشر

مؤسسه بوستان کتاب
(مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم)
پرافتخارترین ناشر برگزیدهٔ کشور
نشانی دفتر مرکزی: ایران، قم، اول خیابان شهدا، ص پ: ۹۱۷
تلفن: ۰۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۵ ، فاکس: ۰۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۴ ، پخش: ۰۹۸۲۵۱۷۷۴۳۴۲۶

الحاشية على شروح الإشارات

(الإشارات و شرح الإشارات و شرح الشرح و حاشية الباغنوي)

جلد دوم

مؤلف: آقا حسین خوانساری

با حواشی آقا جمال‌الدین خوانساری

تحقیق: احمد عابدی



Abstract

This work embraces annotations by Aqa Husayn Khansari on five books written on Sheikh al-Rais Abu Ali Sina's *Isharat and Tanbihat*. It includes the text of Isharat, Mohaqiq Tusi's commentary on *Isharat*, Qutb al-Din Razi's *Muhakemat*, Baghnavi's annotations on *Muhakemat*, the commentary of his father, Aqa Jamal Khansari, on *Isharat*.

The Publisher

Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.
P.O. Box: 37185-917
Telephone: +98 251 774 2155
Fax: +98 251 774 2154
E-mail: info@bustaneketab.com
Web-site: www.bustaneketab.com

Annotations on Commentaries on *Isharat*

Isharat, the Commentary on Isharat, the Commentary on the Commentary on Isharat, and Baghnavi's Annotations

Al-Aqa Husayn al-Khansari

And

Annotations of al-Aqa Jamal al-Din al-Khansari

Volume 2

Editor: Ahmad al-Abedi

Bustan-e Ketab Publishers

1388/2009